



Digitized by the Internet Archive
in 2018 with funding from
Princeton Theological Seminary Library

<https://archive.org/details/veritas4219unse>

VERITAS

REVISTA

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL
Pôrto Alegre — Brasil

LAP
LIBRARY OF PRINCETON

JAN 25 1988

THEOLOGICAL SEMINARY

SUMÁRIO

Introducción a la Filosofía y ciencias afines

(Curso realizado por Mons. Octavio Nicolás Derisi
10 a 17 de agosto de 1958)

I — Noción y definición de la Filosofía..	99
II — Filosofía y Sentido común	110
III — Filosofía y Ciencia	117
IV — Verdad, Filosofía e Historia	130
V — Filosofía y Teología	144
VI — Filosofía y Religión	159
VII — División y partes de la Filosofía	168

Bibliografia — Recensão

FRANCISCO CASADO GOMES — Comentan- do um Fernando Pessoa	178
ELPIDIO PAES — Doutor J. Leite de Vascon- cellos	181
ELPIDIO PAES — Leon Homo — Rome Impé- riale et l'urbanisme dans l'antiquité	183

ANO IV — Junho de 1959 — N.º 2

VERITAS

Publicação Periódica-Trimestral

EXPEDIENTE:

Diretor-responsável

Irmão José Otão

Secretário

Irmão Elvo Clemente

Comissão de Redação

Prof. Irmão Faustino João
Prof. Antônio César Alves
Prof. Francisco da Silva Juruena
Prof. Des. Celso Afonso Pereira
Prof. Manuel Santana
Professôra Lúcia Gavello Castillo

ADMINISTRAÇÃO

Pontifícia Universidade Católica do RGS — Praça Dom Sebastião, 2
PÔRTO ALEGRE (Brasil)

Preço anual	Cr\$ 200,00
Número avulso	Cr\$ 50,00
Exterior	\$2 dólares
Professôres e alunos da Univ. assinatura anual	Cr\$ 100,00

Formas de pagamento: Vale postal, valor declarado ou cheque pagável em Pôrto Alegre.

EDITORA TIPOGRAFIA CHAMPAGNAT
Avenida Bento Gonçalves, 4314 — Pôrto Alegre

I — NOCION Y DEFINICION DE LA FILOSOFIA

1 — *La filosofía vivida, connatural al hombre.* Desde que existe, el hombre se ha preocupado de conocer de algún modo lo que las cosas son, sin proponérselo expresamente como fin de una tarea peculiar, simplemente por curiosidad natural o por razones de conveniencias vitales siempre se ha interesado por ver *qué son, para qué son y para qué sirven, y de donde proceden las cosas*, es decir, se ha preocupado de un modo más vívido que intencional.

Todo hombre, aún el más rudo, tiene un conjunto de principios, más o menos confusos o claros, más o menos conscientes, bajo los cuales ordena su conducta y su vida. La razón de ello es que la acción es imposible sin un mínimum de dirección de la inteligencia. Aún en el caso de que el hombre se gobierne por sus pasiones, tal conducta no deja de estar impregnada y regida por un principio intelectual que sería el de obrar conforme a lo más agradable.

En este sentido se puede decir que todo hombre posee en germen, una filosofía, y que no es otra que la de los principios con que connaturalmente emplea la inteligencia y que se llama el *sentido común*, al cual nos referimos luego en sus relaciones con la Filosofía. No se trata de una Filosofía propiamente tal, porque carece de los caracteres propios de ésta, sobre todo de un rigor crítico y científico, a que nos referiremos enseguida, sino más bien del estado connatural de la inteligencia frente a la realidad, previamente a la reflexión filosófica.

2 — *La filosofía implicada en las religiones antiguas.* También las religiones antiguas tales como la Persa, Egipcia y sobre todo la Hindú, llevan implicada en sus mitos una Filosofía. En ellas el orden racional de la inteligencia no ha logrado todavía separarse del orden imaginativo. Los mitos suelen expresar con imágenes, muchas veces deformándola en su verdad, una concepción filosófica.

Sin embargo, no se puede hablar en rigor de una Filosofía Persa, Egipcia o Hindú, pues la concepción del mundo y de la vida, embebida de ellas, no ha logrado desprenderse de los elementos mítico-imaginativos para organizarse de acuerdo a las exigencias de la pura razón.

3 — *Comienzo de la Filosofía propiamente tal en Grecia.* Recién a mediados del siglo VII antes de Cristo se puede decir que comienza la filosofía, cuando en Grecia, algunos sabios se plantearon el problema sobre el principio de las cosas y trataron de encontrarle solución con las solas luces de la inteligencia. Incluso es posible que todavía la Mitología influya en haberse elegido el “agua” o el “fuego” como primer principio; pero tal influencia no compromete en nada la pureza de la actitud filosófica, en cuanto a tales principios se llega — bien o mal — eso no interesa ahora por un razonamiento que quiere ser puramente intelectual.

Es, pues, el propósito de desentenderse de todo elemento ajeno a la razón y a sus exigencias objetivas, la actitud de descubrir la verdad última de las cosas por un proceso de sólo la inteligencia, — cualquiera hayan sido sus desviaciones y errores en este camino — lo que constituye a este esfuerzo de los primeros jónicos — Tales, Anaximandro, Anaxímenes, etc. en una Filosofía estrictamente tal.

Recién en Grecia, en estos indagadores del principio último de las cosas, se realiza esta maravillosa conquista del espíritu humano: la de abocarse con el esfuerzo de las solas luces del intelecto a descifrar el misterio oculto de las cosas, a *de-velar la verdade de la realidad desde sus principios o causas últimas*: la de *hacer Filosofía*. La solución de estos primeros filósofos podrá ser considerada infantil y superficial; cosa por lo demás explicable, dado que eran los primeros que la intentaban encontrar. Lo que en ellos vale, mucho más que la solución errónea e infantil dada, es haber logrado superar las dificultades anteriores, para centrar la inteligencia en su objeto en una actitud de querer llegar a saber lo que las cosas son y porqué son así en una actitud que ya es *filosofía*.

4 — *Definición nominal de la Filosofía.* Dos son los tipos de definición; una nominal, que explica la significación del nombre, y otra real, que explica lo significado por el nombre. Esta segunda, a su vez, puede ser *definición estricta*, hecha por género y diferencia, o *descriptiva*, hecha por enumeración de las notas propias y características del objeto definido.

La palabra filosofía fué empleada por primera vez por Pitágoras de Samos, en el siglo V antes de Cristo. Según la leyenda, extasiado Leonte, rey de los sicilianos ante el discurso de Pitágoras, exclamó: “es un verdadeiro sabio”. A lo cual habría respondido Pitágoras: “No soy un sabio, sino un filósofo”. Un amante de la sabiduría.

La palabra Filosofía ha nacido pués, de acuerdo a esta

leyenda, como un nombre de modestia, de un hombre que no está en posesión de la sabiduría sino que la busca o la indaga.

Porque eso significa etimológicamente filósofo: *el que ama o busca la sabiduría*: de *Filein* amar y *Sofós, Sofía*, sabio y sabiduría, respectivamente.

Filosofía, pues, más que el estado de posesión de la sabiduría apunta al esfuerzo por conseguirla.

5 — *Elementos para una definición real de la Filosofía*. Pero lo que aquí interesa ante todo es lo que realmente significa Filosofía .

Vamos a analizar sus caracteres propios, para luego reunirlos en una definición estricta, por género y diferencia.

a) *La filosofía es un conocimiento*. La Filosofía es ante todo un conocimiento. No se presenta a ella como una actitud práctica de acción modificadora de la realidad; sino *teórica y especulativa* (de los verbos griegos y latino *theoréo* *speculare*, que significan mirar o contemplar) de descubrir la realidad tal cual es. Aún versando sobre temas prácticos (la actividad moral y técnico artística) la filosofía es siempre teórica en el sentido que intenta descifrarla en sus principios inteligibles rectores, que regulan dicha actividad *como debe ser*.

Conocer es la aprehensión que el hombre tiene de la realidad externa o interna *como distinta u otra* del acto con que la aprende. A diferencia de la *aprehensión material* de algo, en que la realidad se recibe pasivamente en el sujeto y forma un compuesto (substancial o accidental) con él; la aprehensión del conocimiento es una aprehensión en que la realidad es tomada activamente por el sujeto y sin componerse o mezclarse con la realidad de éste, sino como *distinta u otra* es decir que la realidad es aprendida como *objectum* (puesta delante o distinta del sujeto) por un cognoscente, que, por eso mismo es y se aprende a la vez como *sub-jectum* como algo que está debajo y distinto del *objectum* o realidad aprehendida. Por sus caracteres opuestos a la aprehensión material, el conocimiento es una *aprehensión inmaterial u objetiva* de la realidad.

b) *Conocimiento sensitivo e intelectual*. — Ahora bien, en esta inmaterialidad del conocimiento hay grados, y esta graduación engendra la dualidad del conocimiento humano: *el sensitivo y el intelectual*.

Hay un primer conocimiento, en que la realidad es aprehendida de una manera *concreta y singular* pero no en cuanto realidad y ser, sino simplemente desde sus cualidades fenoménicas. Fenómeno, del griego, aparecer, manifestarse,

es lo mismo que manifestación de la realidad. Los sentidos perciben intuitivamente, es decir sin intermediario de una imagen, la realidad existente individual: “esto coloreado” (la vista) “esto sonoro” (el oído), etc. pero como un único objeto concreto, sin distinguir entre “esto” la esencia o substancia) y el “color”, (el accidente). Precisamente porque es un conocimiento (y como tal, en alguna medida inmaterial) pero dependiente de la materia, del órgano sensorial, no puede prescindir de las notas materiales concretas del objeto. Es un conocimiento, por eso, intuitivo, rico; pero superficial, no llega al ser o esencia, y por eso percibe la realidad del objeto, pero no formalmente como ser o sujeto. Hay si, una aprehensión de un objeto por un sujeto, en una unidad indivisible de acto, pero sin atender expresamente, a la dualidad real y opuesta de los dos polos intencionales de esa unidad: *sujeto-objeto*.

Por eso, los animales, que sólo tienen conocimiento sensible, conocen las cosas; conociendo los objetos de un modo implícito se conocen como sujetos; pero objetos y sujetos no llegan a explicitarse en una aprehensión distinta y expresa.

Por eso los animales carentes del conocimiento del *ser o esencia* (que es siempre inmaterial, aún en las cosas materiales) del objeto y del sujeto no conocen tampoco las relaciones ni progresan, ni tienen conciencia de libertad frente a él. — Están como prendidos en los objetos, sin distanciarse de ellos, sin poder volver sobre si, y plantearse el problema de lo que es el mundo y el propio ser. Por eso, cuando se agotan en su actividad cognoscente y actuante sobre el mundo, o se duermen o se mueren. — Pero nunca pueden recogerse sobre su propia conciencia o ser.

“En cambio el conocimiento intelectual (de intus y legere: leer dentro) es una aprehensión del *ser o esencia* de la realidad *objetiva y subjetiva*”. El conocimiento intelectual no sólo aprehende el ser o realidad sino *lo que la cosa o aquello por lo que una cosa es lo que es*, la esencia constitutiva e inmaterial.

Esta penetración profunda hasta el ser formalmente tal o esencia de la cosa, no la alcanza la inteligencia humana sino por abstracción o prescindencia de las notas materiales concretas, individuales de la realidad. De aquí que la aprehensión intelectual, el concepto, es *más profundo* que la sensitiva, porque descubre el ser o esencia inmaterial de la realidad, oculta a los ojos de los sentidos; pero es más pobre, porque para llegar a su objeto ha de despejarlo de su riqueza de notas materiales individuantes. Por eso la aprehensión o concepto intelectual es siempre abstracto o universal.

Para conocer la realidad individual existente la inteligencia necesita reintegrar el concepto o aprehensión del *ser* o *esencia abstracta* en los datos de la intuición sensible de donde fué tomada; necesita volver la esencia a la *realidad concreta*, función que se realiza en el *juicio*. Recién en él la inteligencia conoce: aprehende la realidad desde su ser *inteligible* o *esencia* constitutiva y sus consiguientes relaciones.

Con un ejemplo podemos distinguir los dos conocimientos: el sensitivo y el intelectual. — Supongamos un miriágon (polígono de diez mil lados). Sería imposible aprehenderlo con la vista o imaginarlo (la imaginación es un sentido interno). — Sin embargo, es muy fácil aprehenderlo con un concepto de la inteligencia, saber lo que es un miriágon, un polígono de diez mil lados y ángulos.

c) *La filosofía es un conocimiento intelectual*. — Todo conocimiento intelectual está tomado inicialmente de los datos sensibles y se apoya siempre en él. En tal sentido también la filosofía supone el conocimiento sensitivo.

Sin embargo, la filosofía se constituye *formal* o *esencialmente* como un conocimiento intelectual.

En efecto, la filosofía pretende ser un conocimiento científico de la realidad, es decir, un conocimiento cierto y por sus causas.

Ahora bien, un conocimiento de la realidad por sus causas, sólo puede lograrse desde el ser inmaterial o inteligible, en que se descubren las causas. — Como el *ser*, las causas son *inmateriales* o puramente *inteligibles*.

d) *Principio y causa*. — Llámase principio aquello de lo cual se sigue otra cosa. Y según que de una cosa se siga otra en el orden lógico o real. El principio será lógico (las premisas de un raciocinio) o real.

El principio real podrá influir o no, es decir, dar o no dar el ser al principiado o ser subsiguiente. Así el principio de una línea no influye en las partes siguientes, y si influye podrá influir teniendo dependiente o no al principiado. De este segundo caso, sólo tenemos un ejemplo en la Teología: El Padre influye, dá el Ser Divino al Hijo, sin que esta Persona divina dependa o está subordinada a la Primera; sino que igualmente es *aequo jure*, Dios como el Padre.

Cuando un principio influye e dá el ser a otra cosa con dependencia de ésta respecto a él, tenemos la *causa*. — *Principio* y *causa*, pues, como se vé se relacionan como *género*, (noción más amplia) y *especie* (noción más restringida dentro de aquella). Toda causa es principio pero no viceversa.

La causa es pues un *principio real*, que influye o da el ser a otro, que depende de él. Este ser que recibe el ser con

dependencia de la causa, se llama *efecto*.

e) *Las diferencias específicas de causas*. — Aristóteles distinguió cuatro especies: final, eficiente, formal y material.

Causa final es aquella por la cual algo se hace, es decir es la que mueve a la causa eficiente a realizar el efecto.

Causa eficiente: es aquella que con su influjo determina a otro ser a la existencia.

Ambas, final y eficiente, son llamadas causas extrínsecas porque no constituyen al efecto con su propio ser sino que éste queda fuera de aquél. El padre, causa eficiente, es distinto del hijo, y el dinero que se propone ganar un artista (causa final) es distinto de su obra.

Causa material es aquéllo de lo cual algo se hace. *Causa formal* es la determinación que hace que algo sea tal o cual cosa. La modificación de la madera o del mármol, que hace de ellas la estatua es la *causa formal*.

Causa formal y *material* determinan la existencia de la realidad con su propio ser. La forma y materia pertenecen, como parte constitutiva, al efecto, y por eso son *causas intrínsecas*.

El proceso causal comienza con la *causa final* que mueve a la causa eficiente a obrar. Esta actúa modificando la *causa material* introduciendo así con el concurso de esta, la *causa formal*.

A estas cuatro causas debemos añadir la causa ejemplar, que se reduce a una *causa formal extrínseca* aquella forma, conformándose lo que una cosa llega a ser lo que es. Así la concepción o idea del artista es la causa ejemplar de su obra.

f) *Explicación causal científica*. — Ahora bien, cuando de una cosa conocemos sus *causas* tenemos *ciencia* de ella: sabemos no sólo *que es*, sino lo *que ella es* y *por qué* ella es lo *que es*, ya que llegamos a penetrar y aprehender el *ser constitutivo de la realidad* (causa intrínseca) y descubrir su origen (causa eficiente) y su destino (causa final).

g) *Objeto material y formal*. — Llámase *objeto material* aquello sobre lo que versa una actividad.

Objeto formal en cambio, es aquello que como tal y primeramente (per se, primo) es aprehendido por dicha actividad. Les podría decir que es aspecto o faceta de la realidad en que incide tal actividad.

Dentro de este *objeto formal* debemos distinguir todavía aquello que de la realidad se aprehende (*objectum formale subquo*).

Como se ve *objeto material* no se opone a *objeto espiri-*

ritual sino a *objeto formal*; y por eso puede ser objeto material tanto un ser corpóreo como un ser espiritual.

De acuerdo a estas definiciones un mismo objeto material puede ser objeto formal múltiple en cuanto puede ser captado bajo aspectos diferentes por diversas actividades o potencias y viceversa, múltiples objetos materiales pueden ser aprehendidos bajo un mismo objeto formal por una determinada actividad o potencia.

Así por ejemplo, los objetos corpóreos son *objeto material* de la vista, del oído, del tacto, del olfato y del gusto. — La vista, por ejemplo, vé la casa, la mesa, la silla, etc. También son objetos del oído, etc. Pero tales objetos materiales son *objeto formal* (*objectum formale quod*) de la vista en *cuanto coloreados* del oído en cuanto sonoros, etc. A su vez la vista llega a posesionarse del objeto coloreado, *mediante la luz*, que es por eso (el *objectum formale subquo*) el *objeto formal bajo el cual*, el *medio* con que alcanza su objeto formal otro tanto ocurre con el oído y demás sentidos.

Se ve como distintos objetos corpóreos, materiales son aprehendidos en un objeto formal, por ejemplo; diversas cosas por la vista en cuanto coloreadas, por el oído en cuanto sonoras, etc. y viceversa, un mismo objeto material, por ejemplo una manzana, es aprehendida en sus diversos *objetos formales de color, olor, gusto, sonido, tacto*, por los distintos sentidos.

Esta doctrina de los objetos, material y formal, es fundamentalísima para la *especificación* de las diversas actividades, potencias y ciencias. Al perderla, la Filosofía moderna, se ha visto privada del medio indispensable de diversificación de los conocimientos y tendencias, y por eso muchas veces uniforma conocimientos o tendencias específicamente diversas, o diversifica las que son formalmente las mismas.

h) Objeto material y formal de la Filosofía. — Nada hay que no interese al filósofo y ningún objeto deja de pertenecer a la filosofía. Todo cuanto es y puede ser es objeto de la filosofía, *objeto material* de ella. A la filosofía pertenecen, pues, los objetos de todos los conocimientos vulgares y científicos, y además los que son exclusivamente suyos, como los objetos enteramente inmatrimales o espirituales, tales como la virtud, el alma y Dios. El objeto de todas las ciencias naturales, físicas, químicas, biológicas, y matemáticas pertenece también a la filosofía. Nada de cuanto percibe con sus sentidos y piensa con su inteligencia es ajeno a la filosofía. Su *objeto material* es toda la realidad material y espiritual, existente o posible, todo lo que debe ser y es.

?Quiere decir entonces que la filosofía es un conocimiento-

to enciclopédico, una suma total de conocimientos y, por ende, que el filósofo debe saberlo todo? No porque la filosofía estudia todos los objetos materiales bajo su *objeto formal propio o exclusivo*. Este *objeto formal* que (*objectum formale quod*) la filosofía estudia, “aquello que como tal, y primeramente aprehende” en las cosas (aún en las cosas materiales corpóreas) es el *ser inmaterial*, lo *inteligible* de la realidad.

En otros términos, mientras las ciencias se detienen en las causas materiales o segundas, es decir, en una explicación que no trasciende el orden sensible de los fenómenos o, a lo más, en el caso de las matemáticas de la cantidad inteligible, la filosofía se remonta a los principios primeros, busca descubrir las supremas causas intrínsecas y extrínsecas de toda la realidad existente y posible, tal cual es y tal como debe ser. Ella tiene como objeto formal el *ser inteligible*: las esencias intrínsecas constitutivas de las cosas, su causa eficiente primera y final última, y las normas supremas de la conducta moral y de la actividad técnico artística humana.

Para alcanzar este *objeto formal* exclusivamente suyo, la filosofía echa mano como medio u objeto formal bajo el cual (*objectum formale subquo*) de la abstracción o separación gradual de la materia, que impide la visión del *ser*, que como tal es siempre inmaterial. Por un proceso de prescindencia o *abstracción* — sucesiva de la materia, la inteligencia va penetrando en nuevas capas del *ser inteligible* hasta llegar al ser enteramente *inmaterial*, al *ser en cuanto ser* que es el objeto principal de la parte principal de la filosofía que es la metafísica.

i) Definición real de la filosofía. — Reuniendo los elementos que hemos ido analizando como constitutivos de la filosofía, podemos definir a esta como: “*Un conocimiento intelectual que versa sobre toda la realidad (material o espiritual, existente o posible, que es y debe ser) desde su ser inteligible o inmaterial, o lo que es lo mismo, desde sus causas últimas, con la sólo luz de la razón natural.*”

En esta definición, el *género* está señalado por “un conocimiento intelectual de la realidad”. La diferencia inmediata (hasta donde las ciencias y la filosofía coinciden) está establecida por “un conocimiento por sus causas”. Y la diferencia específica o última de la filosofía está expresada en las palabras: “conocimiento por sus causas últimas o ser inmaterial o inteligible”, que es por eso, el objeto formal de la filosofía. El medio formal bajo el cual (*objectum formale subquo*) alcanza ella este objeto formal es la inmate-

rialidad o abstracción de la materia, que deja al descubierto la inteligencia del ser.

Se dice, finalmente, que la filosofía es un conocimiento de sola la razón natural, para distinguirla de la Teología, que es también una sabiduría, pero que llega a su objeto mediante la fé sobrenatural. La filosofía tiene como instrumento *la razón natural*, cuyo objeto son las *verdades o realidades naturales* cuyo motivo de asentimiento es su misma verdad manifiesta, es decir su *evidencia*. En cambio, la Teología tiene como instrumento la inteligencia elevada con el hábito sobrenatural de la fé, cuyo objeto son las verdades reveladas por Dios, y cuyo motivo de asentimiento es la *autoridad* (ciencia y veracidad) de Dios.

6 — *Ubicación de la filosofía entre dos extremos erróneos.* — Si sólo se atiende al objeto material de la filosofía, con exclusión de su objeto formal, hay dos peligros de desorbitación de la filosofía, en que de hecho han caído Descartes por un lado y Comte por otro.

Así Descartes reducía todas las ciencias a la filosofía. Puesto que la filosofía abarca a toda la realidad las distintas ciencias no son sino partes de la filosofía (Matemáticas, Física, Anatomía). Descartes no llegó a ver que la filosofía versa sobre toda la realidad pero desde un *objeto formal propio*, diverso del de las demás ciencias.

Por el otro extremo afirmaba Comte que, con el desarrollo de las ciencias, al posesionarse estas de toda la realidad, la filosofía quedaba privada de su objeto. La filosofía pues, para Comte, no es un conocimiento con un objeto propio, simplemente ofrece los principios generales y la metodología de las demás ciencias. En la filosofía ha diluído Descartes las demás ciencias; Comte la filosofía en las ciencias. — Pero el motivo es el mismo: el desconocimiento de los objetos formales específicamente diversos de la filosofía y de las ciencias.

7 — *Caracteres sapienciales de la filosofía.* — A). — El que la filosofía sea un conocimiento científico desde sus últimas causas, hace que sea *Sabiduría*, el saber supremo, la instancia última del conocimiento humano. Las demás ciencias remiten sus propios principios, desde donde comienza, a la filosofía. Pero ésta no remite ya a otro conocimiento supremo. Ella hace fondo en las verdades primeras y supremas, desde donde se justifica todo otro conocimiento puramente humano. La filosofía es por eso, como la Suprema Corte de todo conocimiento natural humano.

B). — A esta situación de sabiduría o saber supremo, alude la afirmación que ha hecho Husserl de la filosofía: "que es un saber sin supuesto". Sin embargo, tal afirma-

ción debe entenderse en su justa verdad. Si “por saber sin supuesto” se entiende que la filosofía parte de las verdades evidentes primeras, sin remitirse a otro conocimiento, y que ella, por ende, se basta a sí misma, la frase es exacta. Pero si por saber sin supuestos se quiere decir que la filosofía debe demostrarlo todo y no debe suponer ninguna verdad, sin crítica al comienzo de su obra, tal afirmación es falsa, porque un saber sin supuestos es *imposible* y además *absurdo*. La filosofía debe comenzar con un acto de pensamiento, así, sea para someter a crítica todo conocimiento. Ahora bien, un acto de pensamiento implica sempre un objeto distinto del acto, la validez del principio de contradicción, sin el cual el conocimiento pierde todo sentido, y la existencia de propio cognoscente embebido en el acto de pensar. ¿Quiere decir esto que la filosofía no puede someter a crítica todo el conocimiento? Nó. Puede someterlo pero no para justificarlo todo por una demostración. En algunos casos como en los que acabamos de señalar, la crítica objetiva consistirá precisamente en hacer ver, en mostrar (no demostrar) que no se puede comenzar dudando de todo y que la demostración como lo advertía Aristóteles no tiene sentido sin las verdades primeras indemostrables o evidentes por sí mismas, porque demostrar es hacer ver las verdades que no son evidentes por las que son por sí mismas o por otras. Pero este proceso no puede ir al infinito porque si no hubiese verdades primeras evidentes por sí mismas, la evidencia no llegaría a ninguna otra verdad y nada sería evidente.

La filosofía pues, es un saber sin supuesto en el sentido de que se basta y justifica a sí misma sometiéndolo a crítica todo: sea para *demostrar*, sea para *mostrar* haciendo ver que no puede demostrarse pero que tampoco necesita demostración.

c). — Por ser una Sabiduría, la filosofía es un conocimiento *total*: Lo abarca todo, nada es ajeno a su preocupación, bien que siempre desde su objeto formal propio y sin entrometerse en el objeto formal propio de las ciencias particulares.

d). — Es también, por eso mismo, un *saber supremo*, el saber natural más noble, un conocimiento de toda la realidad, por sus principios o causas primeras, desde las más profundas raíces constitutivas y determinantes de su ser.

e). — Por la misma razón, y dentro de todas las deficiencias de facto en que incurre por las limitaciones del humano intelecto, tiende *de jure* a constituirse como un saber saciante, porque se justifica a sí mismo desde su comienzo hasta su fin.

Esta misma grandeza de la filosofía hace que su realización sea más difícil la más expuesta a error de mayor transcendencia; el objeto formal de la filosofía es el más profundo y oculto, el más difícil de ver con claridad y justificación en su cabal sentido y avance de ahí que el error esté siempre en acecho en la empresa filosófica.

f). — De aquí también que, atendiendo a esta elevación y nobleza del objeto de sus investigaciones, el filósofo deba ser el hombre más humilde, más circunspecto y desconfiado de sus fuerzas frente a lo gigantesco de su obra.

Porque si la humildad en el orden moral es el fundamento más seguro para alcanzar la santidad; en el orden intelectual, sobre todo en el supremo grado de la filosofía, en igualdad de luces de inteligencia, es el camino más expedito para llegar y ver la verdad.

g). — Finalmente debemos advertir que el carácter sapiencial de la filosofía se torna aquí en un sentido rigurosamente teórico y no práctico.

Porque por Sabiduría puédesse entender también el conjunto de principios morales o religiosos llevados a la conducta, es decir, *vividos*. En tal sentido la *Sabiduría* equivale a *santidad y sabio*. También entre los griegos el término tuvo esta significación de totalidad: de principios especulativos y prácticos llevados a la conducta. Así hablan ellos de los *Sabios* de Grecia.

II — FILOSOFIA Y SENTIDO COMUN

1 — *Sentido común.* — Antes de hacer ciencia o filosofía, el hombre conoce y está en posesión de verdades de orden empírico e inteligibles. Son las verdades que por el uso conatural de su inteligencia todo hombre adquiere sin echar mano de métodos científicos ni filosóficos.

Antes de plantearse los problemas de las ciencias o de la Filosofía, el hombre está en posesión de estos conocimientos.

Incluso no podría tener acceso a tales problemas, si antes no tuviese estos conocimientos vulgares para plantearlos. Más, aún, el hombre nunca llega a tener conocimiento científico de todas las cosas. — A lo más, en una o pocas disciplinas, puede lograrlos; y en las otras, sólo es capaz de alcanzar un conocimiento de la ciencia hecha por los otros, lo que vulgarmente se dice, una *cultura general* de las mismas.

Sólo el filósofo es capaz de tener un conocimiento científico por las causas últimas (*sapiencial*) de todas las cosas; precisamente por que sólo desde el *ser* y sus causas supremas es posible alcanzar una visión científica de toda la realidad actual y posible.

De todos modos, fuera del pequeño núcleo del saber científico, los hombres de ciencia y de la visión total de la realidad, bien que sólo desde sus causas últimas, los filósofos, en el ámbito casi total de la vida cotidiana ellos y, más todavía, la demás gente, se valen continuamente de estos conocimientos alcanzados por un uso directo y natural de la experiencia y de la inteligencia. — Lo que la gente piensa sobre la mayor parte de las cosas y lo que comúnmente conversa, aún cuando forme parte de los hombres de ciencia, procede de este conocimiento, fruto natural de la inteligencia, del *común sentir* o pensar de los hombres antes de toda reflexión crítica. — De allí deriva su nombre de *sentido común*.

Conviene advertir, sin embargo, que *sentido* no está tomado aquí con una acepción técnica o psicológica, como equivalente de sensación o de sentimiento, sino simplemente en la vulgar: la *manera de aprehender y apreciar* las cosas, lo que general o comúnmente siente o entiende y aprecia la gente.

2 — *Ambito y caracteres del sentido común.* — El sentido común comprende un vasto conjunto de conocimientos relacionados con la vida espiritual y material y de la con-

ducta, concepciones o modos tanto teóricos como prácticos de ver las cosas.

Debemos distinguir en ese conjunto doctrinal del sentido común: 1.º) *un núcleo central, realmente común* a todos los hombres, sin prejuicios (o sea, que no han deformado su inteligencia con posiciones pseudo-científicas) y 2.º) *una serie de proposiciones derivadas*, cada vez más alejadas de ese núcleo, y también cada vez más imprecisas y menos comunes, e incluso, a veces, opuestas o contradictorias entre los distintos hombres.

1 — Este *núcleo central* del *sentido común* es el *punto luminoso* de la realidad, en que la inteligencia incide directa e inmediatamente y donde por eso mismo, la evidencia de la verdad objetiva ilumina y se impone a la inteligencia.

Tales son: a) las verdades empíricas o de hecho, intuitivamente dadas a nuestra experiencia externa e interna; b) lo que esas cosas materiales son (esencia) aprehendidas de un modo genérico; c) los primeros principios del ser, descubiertos en esa realidad esencial e inteligible de las cosas: principio de no contradicción, de razón de ser, de casualidad, etc. y principios morales: “hay que hacer el bien y evitar el mal” “no matar” etc.; d) las verdades inmediatamente derivadas de estos primeros principios en sí mismos considerados y en conjunción con esta realidad intuitivamente aprehendida por los sentidos y las esencias de las mismas genéricamente captadas.

Naturalmente, que este *modo* que empleamos para expresar el contenido del sentido común es filosófico. — El propio sentido común conoce con firmeza y espontaneidad estos conceptos y principios, pero sin *conciencia refleja o expresa* de los mismos. — Así, por ejemplo, el sentido común está en contacto con las esencias pero no tiene conciencia clara de lo que es una esencia y de su conocimiento de las mismas.

Otro tanto puede decirse de los primeros principios.

Por eso, el sentido común sabe de un modo general lo que las cosas son, incluso para saberlo y averiguar porqué són así, en algunos casos ha tenido que hacer un razonamiento. — Pero la razón y el razonamiento para descubrir la razón causa de porqué son así las cosas, queda semioculto en los pliegues de la conciencia. — Se trata de una visión o demostración connatural a veces sin desarrollarlo implícitamente, en que la inteligencia no atiende a su propio acto ni a la conexión lógica de sus pasos, sino directamente a su objeto. — Por eso cuando es preguntada y obligada a dar razón de su conocimiento, se desconcierta sin acertar a *revelar* con precisión la razón de su asentimiento. — Sabe que algo

es así, y en algunos casos, que incluso debe ser así (de ahí que de algún modo aprehende el porqué y tenga intuición o haga un razonamiento implícito) pero no sabe explicitar y organizar la razón de su asentimiento. — No es que dude de la verdad; está cierta de poseerla, pero no sabe descubrir en su conciencia los motivos reales que ha tenido para asentir a ella y formularla y que confusamente ha percibido y tiene conciencia de poseer.

2 — Por eso, el sentido común o el conocimiento natural de la inteligencia no cultivada científicamente ni filosóficamente tiene un *carácter doblemente imperfecto*: a) en primer lugar, tal imperfección afecta al modo espontáneo, carente de crítica con que aprehende las cosas y principios. — Es un conocimiento directo, apoyado en la evidencia inmediata del ser y de sus exigencias reales, pero sin reflexión crítica capaz de justificarlos con la visión expresa de sus motivos o razones.

b) A medida que el entendimiento se parte de la visión del ser y los primeros principios y de los pasos inmediatos del razonamiento, la visión de la verdad se hace más difícil, menos segura su posición y más fácil el error. Y si ya es arduo de por sí este itinerario del razonamiento científico o filosóficamente controlado, lo es mucho más para una inteligencia entregada al uso espontáneo de su actividad, es decir, para el sentido común. — En tales casos, es frecuente la desviación, el error, y en todo caso, la visión de la verdad se torna imprecisa, confusa y dudosa. — El sentido común pierde su fuerza y certeza primera y se extravía frecuentemente en senderos sin salida.

De aquí que, alejado de aquél primer núcleo central luminoso de verdades evidentes, el sentido común no sólo pierde la seguridad de los primeros pasos, sino también la uniformidad. — Más aún, precisamente porque carece de reflexión crítica, una vez admitido un error oculto tras la verosimilitud se sigue admitiendo y repitiendo hasta propagarse y adquirir cierto grado de generalidad. La formación de la "masa" está fundada en este carácter irreflexivo, y por lo mismo fácil de ser engañado, propio del Sentido Común cuando se aleja de las verdades primeras.

3 — *Relaciones de la Filosofía y del sentido Común.* — Las relaciones entre Sentido Común y Filosofía son las de un *conocimiento espontáneo, natural*, y como tal, *imperfecto*, y un *conocimiento crítico, reflexivo, científico, perfecto*, o al menos que quiere ser así. — No se oponen, pues, antes, al contrario, la Filosofía se elabora sobre el sentido común como una justificación, purificación y ensanchamiento del

mismo, bien que sin depender de él.

De aquí que:

1 — En contra de la afirmación de la Escuela Escocesa del "Common Sence" (T/Reid) la Filosofía no se identifica ni se funda en el *Sentido Común*. En efecto, la filosofía debe justificar crítica y científicamente todo el ámbito de sus proporciones: desde las verdades evidentes hasta las últimas conclusiones. Las verdades primeras: empíricas e intelegibles no son admitidas por la filosofía por ser del sentido común, es decir, común y universalmente admitidas sino por estar críticamente justificadas.

2 — Pero tampoco es verdad la tesis contraria, del racionalismo y del criticismo y de muchos filósofos modernos, de que la filosofía debe comenzar por prescindir y aún negar y contrariar el Sentido Común, para luego comenzar su obra.

Porque una cosa es que no deba fundarse en él y otra prescindir de él o negarlo. La verdad es que ni la filosofía ni la ciencia pueden comenzar su obra sin el Sentido Común o uso connatural de la inteligencia; puesto que aún para formular sus respectivos problemas, ambas disciplinas suelen echar mano del Sentido Común. Más tarde la filosofía revisará y justificará todo ese conjunto de conceptos y juicios empleados, es decir, convertirá al Sentido Común en Filosofía, pero no deja de ser cierto que la filosofía se presenta en sus comienzos como un paso desde un uso directo y connatural de la inteligencia hasta su control reflexivo y crítico, y que, por ende, sin consistir ni fundarse en el Sentido Común, la filosofía lo supone y lo transforma.

La verdad es que de los primeros principios, que están en la base del Sentido Común, la filosofía no podría ni prescindir ni mucho menos negar sin contradecirse puesto que sin ellos ni el pensamiento siquiera es posible. Precisamente la justificación crítica de los mismos es directamente indemostrable puesto que son los primeros principios indemostrables evidentes por sí mismos, en lo que se funda toda demostración y demostrables sólo de un modo indirecto, en cuanto toda negación o duda de los mismos los supone y se apoya en ellos.

Directamente sin ser demostrables son mostrables: la inteligencia puede tomar conciencia reflexiva de su evidencia.

Otro tanto habría que decir del valor objetivo y trascendente del conocimiento, en general. Si la filosofía se empeñase en querer comenzar su obra prescindiendo, dudando o negando estas verdades primeras evidentes o el valor mismo real o trascendente del conocimiento, que son objeto

fundamental del sentido común, además de empeñarse en una obra imposible (pues no podría negar esos principios y valor sin apoyarse en su valor para poder formular la duda, sin una flagrante contradicción) invalidaría a priori toda posible filosofía: porque una vez puestos en duda o negados tales principios y tal valor del conocimiento *sin crítica* (puesto que tal se hace a priori al comienzo de la filosofía) no se puede filosofar ni pensar sin echar mano de los mismos, es decir, sin una evidente petición de principio. Lo grande es que tal prescindencia o negación del Sentido Común aceptada al comienzo de la filosofía y que implica imposibilitar la realización de ésta, se hace de una manera ciega, sin crítica antes de comenzar la filosofía. Por otra parte las ciencias propiamente dichas, reciben los primeros principios y verdades del Sentido Común, pues para justificarlas, siquiera indirectamente tendrían que hacer filosofía.

La filosofía, pues, sin apoyarse o justificarse por el Sentido Común, formalmente tal, lo supone y luego justifica críticamente sus verdades primeras para convertirlo en filosofía. La ciencia en cambio, lo supone y se apoya en él sin justificarlo.

3 — Sin embargo, esta filosofía que, lejos de negar, se constituye como una justificación del Sentido Común, no se limita a eso. Tal es la primera ventaja que la filosofía tiene sobre el sentido común: convertir su conocimiento ingenuo e imperfecto en un conocimiento *crítico y perfecto*, en el sentido de justificación.

b) Pero luego, sobre esas verdades primeras empíricas e intelegibles, críticamente asentadas, *amplia*, en gran parte el ámbito del conocimiento del Sentido Común. Desde el conocimiento del cambio de las cosas, por ejemplo, que aprehende el Sentido Común, hasta su fundamentación filosófica con la composición de potencia y acto en los diversos órdenes hasta el más profundo de la composición de esencia y existencia, en cuya luz se esclarecen los conceptos de *finitud y contingencia*, que están en la raíz del cambio, hay un largo y arduo camino: es el que va precisamente desde el Sentido Común a la Filosofía. En cambio no sólo ha sido explicado desde su raíz ontológica, sino que el ámbito de su conocimiento se ha ampliado inmensamente. La filosofía logra así nuevos objetos y problemas, nuevos horizontes, a los cuales la inteligencia en su uso connatural del Sentido Común, no alcanza.

c) La filosofía también purifica de los frecuentes errores que el Sentido Común comete en la extracción de consecuencias muy alejadas de las verdades primeras y evidentes. Un conjunto de afirmaciones vulgares son así rectificadas,

limpiadas de excesos o defectos y esclarecidas en su preciso alcance ya de certeza, ya de mera opinión probable, por la filosofía.

4 — *La filosofía es superior y como tal juzga al sentido común.* — La filosofía es pues, según lo expuesto, un conocimiento *superior* en *calidad* o *perfección* y en *amplitud* al sentido común. De lo cual se sigue que en caso de conflicto, la filosofía es quien juzga al sentido común del error. Pero a diferencia de lo que ocurre en el conflicto de la Filosofía y de la Ciencia, aquí la filosofía no sólo corrige el error del Sentido Común, sino que puede y debe hacer ver en que consiste y cómo ha llegado a él. En efecto, es una función que le compete en razón de su propio objeto formal; ya que el uso connatural de la inteligencia es objeto de su reflexión crítica. Más aún el Sentido Común no podría ver su propio proceso, cosa que no podría hacer sin convertirse él mismo en filosofía en la misma medida de este análisis crítico de sus propios pasos.

5 — *La Filosofía es libre frente al Sentido Común.* — En cambio la filosofía como conocimiento que se justifica a sí mismo en todos sus pasos, aún en aquellos inicialmente dados por el Sentido Común en el planteo primero de la filosofía, es independiente del Sentido Común y enteramente libre frente a él. En caso de cometer un error en su propio proceso, la filosofía no necesita de la corrección del sentido común. — Ella se basta a sí misma y sobre su propio itinerario descubriría el preciso punto de su descarrío.

El sentido común no podría darle razón del mismo. A lo más *per accidens*, accidentalmente, frente a un error evidente, ante una afirmación por ejemplo, que atenta contra los primeros principios, el sentido común podrá y debería oponerse a él. Sin embargo, aún en ese caso no podría demostrar ese error. La filosofía advertida por este saber inferior a ella, debería investigar y encontrar por sus propios medios el lugar y las causas de su error. Así por ejemplo, frente a una filosofía atea, que admite la existencia de un mundo contingente e imperfecto, sin la Causa primera, el sentido común se resiste y le advierte de su error y también si se enfrenta con una filosofía empirista que se empeñase en negar el principio de casualidad, o con el idealismo que dice ilusorio el mundo real. Sin embargo, demostrar el Sentido Común esas verdades negadas no sabría ni tampoco poner en evidencia el consiguiente error afirmado por la filosofía sino en la medida en que se convierte en filosofía.

Vale decir que frente a la inteligencia en el uso connatural de su actividad afirma esas verdades evidentes de la

existencia de Dios, de la validez del principio de casualidad y de la realidad transcendente del mundo ante los errores contrarios de esos sistemas filosóficos, sin saber por sí mismo demostrarlos ni defenderlos de sus ataques y dificultades, la filosofía deberá revisar sus principios y razonamientos hasta llegar, por sí mismo, a justificar críticamente aquellas afirmaciones connaturales pero certísimas del sentido común.

6 — *CONCLUSION.* — *UBICACION EXATA DE LA FILOSOFÍA FRENTE AL SENTIDO COMÚN.* — De todo lo expuesto se sigue que nuestra posición, que es la de Sto. Tomás, en este punto se coloca entre dos excesos, igualmente erróneos y perjudiciales: a) Por un lado la de la Escuela Escocesa del "Common Sence" se fundamenta y organiza sobre la base de un instinto o inclinación natural y ciega de la inteligencia que él llama *Sentido Común*.

b) Por el otro lado, los idealistas, criticistas y gran número de filósofos actuales sostienen la necesidad de *prescindir* y aún *negar* y *oponerse* al sentido común.

La filosofía no puede sino erigirse sobre la destrucción de todas las afirmaciones de la inteligencia dejada en su natural inclinación. El sentido común es para estos autores el mayor enemigo, de la filosofía crítica que es preciso aplastar desde su comienzo.

c) La verdadera posición es la que hemos sustentado: la filosofía como tal, no se apoya ni justifica por el Sentido Común y es en todo su discurso independiente de él. Pero tampoco lo niega ni puede prescindir de él, antes al contrario, el acceso a las Ciencias a la Filosofía no puede hacerse sino mediante el Sentido Común y la filosofía comienza por ser una justificación crítica o reflexiva de las verdades ingenuas y naturales del sentido común cuyo contenido luego purifica y amplía inmensamente ya en plano rigurosamente filosófico. En tal sentido la *filosofía de Santo Tomás*, se ha llamado con razón: *la Filosofía del Sentido Común*.

III — FILOSOFIA Y CIENCIA

1 — *Noción de ciencia* A) *Acepción clásica antigua.* — Ciencia puede tomarse en un sentido riguroso tal como la tomaban los antiguos: “*cognitio rerum per causas*”, el conocimiento de las cosas por sus causas; es decir, es un conocimiento de los principios inteligibles intrínsecos y extrínsecos que determinan lo que la cosa es y lo que deba ser.

En este sentido la Filosofía es la ciencia por excelencia, pues estudia las supremas o últimas causas. En cambio las demás ciencias se detienen en las causas inmediatas o próximas a la realidad.

b) *Acepción moderna.* — Los elementos de la ciencia. — En cambio para los modernos la ciencia es el estudio de los fenómenos o datos empíricos según las leyes generales que los gobiernan, y que luego organiza en una teoría o visión coherente de los mismos.

La ciencia comienza por: a) *observar* los fenómenos. Para ello se vale, en primer lugar, de la experiencia vulgar de los sentidos externos e internos. Luego extiende esta observación y la sujeta a mayor rigor con los *métodos* y *medios científicos*. La experiencia realizada con métodos y medios científicos se llama *experimento*. Con los medios científicos los fenómenos son provocados y observados en circunstancias especiales que los separan de otros fenómenos o los intensifican excepcionalmente, etc. en los cuales resulta más fácil su observación e interpretación.

b) El *método* es el medio de que se vale la ciencia para tales observaciones de los fenómenos y para descubrir las leyes que los rigen. Puede ser *inductivo* que va de lo individual a lo general, del consecuente al antecedente, o inversamente: *deductivo*, que va de lo general a lo particular e individual, del antecedente al consecuente. Las ciencias físico-químicas y naturales se valen preferentemente del primer método: las matemáticas del deductivo. El método inductivo se realiza por la repetición de las experiencias y experimentos, variando las circunstancias, con la presencia o ausencia de determinados fenómenos, etc. F. Bacon fué quien formuló primeramente sus leyes. Modernamente Stuart Mill las ha formulado con mayor precisión; bien que la fundamentación filosófica de la misma es *empirista* y, como tal falsa, pues no puede alcanzar el orden absoluto inteligible que da razón de ellas.

c) A la ciencia no interesa lo individual, como interesa a la historia, sino lo universal. Las ciencias parten del supuesto del *determinismo causal*: que la actividad material está determinada de una precisa manera de obrar, de tal modo que no puede obrar de otro, en otros términos, que en ese ámbito la actividad no es libre sino necesaria (a la filosofía toca justificar este postulado científico). Sobre ese supuesto la ciencia busca descubrir esos modos constantes de obrar de la naturaleza; el nexo *necesario* que vincula a dos o más fenómenos en simultaneidad o sucesión es lo que se llama ley científica.

El fin de las ciencias es precisamente descubrir las leyes que rigen la múltiple actividad material. Para poder después intelegirlas y manejarlas para bien del hombre por la técnica.

d) Finalmente, una vez *observados* los fenómenos y develadas las leyes que los vinculan, al menos en un número suficiente, la ciencia trata de *re-construir* fenoménicamente la unidad de la naturaleza, dar una visión unitaria, una teoría de la misma.

e) Allí donde la ley científica no ha llegado a esclarecer el modo de conducir los fenómenos, la ciencia echa mano de la *suposición o hipótesis*, que mejor conduzca a la re-construcción teórica de la realidad fenoménica. La hipótesis llena así y suple una ignorancia de la ley científica.

3 — *Carácter fenoménico de la ciencia*. — A través de todo este largo y penoso itinerario desde la observación y el experimento a la teoría, la ciencia no se *despega* de los fenómenos o datos propiamente tales, si exceptuamos un tanto las matemáticas modernas en sus últimos pasos. Pues la verdad que aún las mismas matemáticas parten de nociones que han sido tomadas de la realidad material, a través de los sentidos, vinculando las cuales han descubierto inteligiblemente los axiomas primeros, también corroborados por la experiencia.

La ciencia moderna renuncia deliberadamente al mundo inteligible, al mundo *dianoético*, que a través de los fenómenos penetra más hondo hasta llegar a la *esencia*, al *ser*. La inducción científica no se aplica a develar el mundo inteligible de las esencias oculto tras los sentidos (tal como la intentaba la inducción *socrática*: pasa del plano empírico-sensible al inteligible-esencial) sino a develar en el mismo *plano fenoménico* de lo sensible experimentado o experimentable, las constantes que rigen ese mundo, es decir, sus leyes jamás trasciende el único plano empírico-sensible, es siempre *peri-noético*, y según dijimos, aún las matemáticas no al-

canzan un objeto puramente inteligible, pués si bien la cantidad es también inteligible no deja a la vez de ser sensible y referible de alguna manera, directa o indirectamente, al mundo material de la experiencia. De aquí que las leyes buscadas por la ciencia, más que universales sean y deban ser llamadas *generales*, pués no se trata de descubrir en una esencia inteligible, abstraída de sus notas individuales, una nota suya constitutiva, que como tal le convenga necesariamente cual nota o propiedad esencial, sino simplemente de la verificación de dos o más *hechos empíricos* siempre individuales, que se repiten constantemente de la misma manera en concomitancia o sucesión, de donde se induce que la vinculación de tales fenómenos es *necesaria*, determinada por una necesidad interna del ser esencial, que permanece velada de la que la ciencia se desinteresa. A la ciencia por ejemplo, que el agua hierva a 100.º (ley física) pero no le interesa ni sabe porqué hierve a 100.º (causa inteligible).

Le interesa saber que la electricidad en tales o cuales circunstancias produce siempre tales o cuales efectos, pero no le interesa lo que es *realmente* la electricidad. Y cuando aparentemente busca determinar lo que es la electricidad, en verdad, no intenta de-velar su esencia, su constitutivo ontológico, sino llegar a una teoría, a una visión fenoménica, de la misma, que explica los fenómenos múltiples como tantos efectos o consecuentes desde aquella raíz única imaginable.

Por eso las leyes científicas inductivas nos descubren que la actividad de los fenómenos es y debe ser así. Es verdad, que las leyes o teoremas matemáticos precisamente porque su objeto es a la vez, sensible e inteligible, sin llegar al mundo estrictamente esencial, objeto de la Filosofía, descubren no sólo la necesidad el nexo sino también su intrínseca porque dentro de la esencia cuantitativa y no estrictamente ontológica o del ser en cuanto ser.

4 — *Integración de las ciencias inductivas en la filosofía o las matemáticas.* — Esta falta de visión inteligible o casual de las leyes científicas engendra la insatisfacción consiguiente; porque la inteligencia humana tiene un apetito natural de saber hasta la última razón o causa de las cosas.

Por eso la ciencia empírica o inductiva (como la física, la química, biología y ciencias naturales, en general) en su estructura cognoscitiva son imperfectas e inferiores a las ciencias complementadas por éstas para alcanzar la visión inteligible de sus propios resultados. Son como ciencias de “menor edad” que necesitan de la tutela de las ciencias de mayor edad o que pretenden alcanzar plenamente la dilucidación de un objeto.

En la Actualidad y en la Edad Media las ciencias inductivas, buscaron la tutela y se integraron en la visión de la esencia inteligible de la Filosofía.

En la Edad Moderna esa tutela y misión ha sido suplida por las matemáticas. Las ciencias inductivas se independizaron de la Filosofía pero bien pronto buscaron su integración en el saber empírico-deductivo de las matemáticas. — La Física moderna, por eso tiende a sustituir los fenómenos cualitativos por los que aquellos están íntimamente ligados, a fin de poderlos someter y encerrarlos en fórmulas que añada a la necesidad ciega de la física, la inteligibilidad causal cuantitativa: el porque debe ser de tal manera; a la vez que, una vez insertada en la fórmula matemática, permite ser desarrollada deductivamente y alcanzar por este camino inteligible, resultados insospechados por la pura vía inductiva de la experiencia o experimentación común.

Sin embargo, tal visión ya no es, como en la Filosofía de lo que la realidad es y debe ser; sino una *visión simbólica*, en que la realidad ha sido substituida y minimizada a su faz cuantitativa. Es si como las fórmulas de la Física-matemática moderna no quieren reflejar la realidad como es, sino como se comporta en su aspecto cuantitativo. Pero dado que la cantidad es el accidente primero de la materia, su propiedad esencial fundamental, y consiguientemente, todo fenómeno material cualitativo va indisolublemente unido a un fenómeno cuantitativo; siguese que tales fórmulas en que el cuerpo físico ha sido substituido y minimizado al cuerpo geométrico, a su esquema cuantitativo en que aquella se inscribe, sin expresar la realidad como ella verdaderamente es, corresponde sin embargo a ella en sus resultados, y permite, de este modo, prolongar las leyes físicas, más allá de lo que la vía experimental permite, de una manera deductiva, por simple desarrollo de las fórmulas.

5 — *La teoría científica como visión provisoria unitaria del mundo de los fenómenos.* — En esta misma imperfección inteligible de la realidad, tiene su origen la *teoría*. La visión de la realidad en sus múltiples manifestaciones empíricas, desde su unidad esencial intrínseca de que carece la ciencia, es substituida por una visión unificadora de la multiplicidad fenoménica. Esta visión o *teoría* por la síntesis de fenómenos y leyes, echando manos de hipótesis cuando estos no están totalmente descubiertos, reconstruye *desde fuera* la unidad esencial, de que está desprovista, porque está más allá de su objeto. La teoría es un *modo* de explicar el conjunto de fenómenos y leyes fenoménicas en una visión unitaria, también fenoménica, de la realidad.

La *teoría* es siempre *provisoria*, porque nunca es cierta, sino sólo una *manera probable* (en el mejor de los casos muy probable) de explicar la realidad como conjunto de fenómenos.

La teoría es una aproximación, que se va perfeccionando y aún substituyendo con el avance de la observación y de los medios técnicos para realizarlos, de los descubrimientos de nuevas leyes e invención de nuevas hipótesis científicas, la unidad esencial constitutiva de la realidad sin alcanzarla jamás, porque está más allá de su alcance y de sus preocupaciones.

Tal es el sentido, por ejemplo, de las teorías físicas contemporáneas sobre la constitución de la materia. Hay un conjunto de leyes y de hechos bien establecidos, científicamente comprobados, es decir ciertos. Pero todo eso no satisface a la ciencia, busca descubrir la constitución por fuera de la unidad íntima o esencial de los seres materiales, que de explicación unitaria de tales fenómenos y leyes. Pero esta constitución primera de la materia, más allá de los fenómenos observables o experimentables y leyes comprobables, que la ciencia intenta descubrir y encerrar en una visión esencial, o de las causas inteligibles de tales manifestaciones fenoménicas y de la realidad material, con y desde la cual logra explicación unitaria todos los datos y leyes. Como esta visión o teoría no es directamente observable (pues sin evadir el plano fenoménico, de hecho no puede verificarse) por eso, está sujeta a cambio a ser perfeccionada, transformada y aún totalmente substituida por otra. La teoría de los *cuánta*, por ejemplo, es una *manera* teórica, y que ende no esencial, sino fenoménica, capaz de ser imaginada (de dar explicación de los hechos y leyes de los fenómenos y leyes atómicas. Y en tanto vale, en cuanto puede dar razón (fenoménico-empírico, imaginable al menos) de aquellos fenómenos y leyes aunque realmente el ser de las cosas no sea así, y en tanto está sujeta a revisión y cambio y aún a abandono total, en cuanto nuevas observaciones y leyes vengán a demostrar que tal teoría o manera de ser la realidad empírica no se ajusta y aún contraría a éstas.

6 — *Diverso objeto formal de la Filosofía respecto a la ciencia.* — Según vimos en el primer capítulo, la Filosofía es una Ciencia, pero Ciencia en la acepción de búsqueda de las *causas intrínsecas* y *extrínsecas* de la realidad, pero de las *causas últimas o inteligibles*; es una *Sabiduría*. La meta que se propone alcanzar la Filosofía (sin que esto quiera decir que tal hecho siempre lo alcance) es la visión del ser de lo que la realidad es en sí, en su esencia íntima o constitución úl-

tima (causas intrínsecas) y en los principios que desde fuera de ella misma (causas extrínsecas) la acaban de determinar en lo que ella definitivamente es.

7 — *Diversidad y subordinación jerárquica. Ciencia y Filosofía.* — Por lo que se ve Filosofía y Ciencia tienen objetos formales o específicamente diversos, y que, por ende, en principio cada una de ellas tienen un ámbito y ubicación propios, sin que puedan confundirse o encontrarse y entrar en conflicto. Así versando sobre la misma realidad material la Ciencia trata desde su aspecto *empírico-fenoménico* o sensible (sensible o inteligible a la vez, las matemáticas) inmediato mientras la Filosofía penetra hasta un plano más profundo, *esencialmente* diverso del anterior del ser o *esencia inmaterial* sólo aprehensible por la inteligencia, para *develar* las causas últimas de esa realidad. Los planos en que Ciencia y Filosofía desarrollan su propia actividad son en sí mismos diversos: *empírico-fenoménico* el primero y *esencial-causal* el segundo; y que responden, respectivamente, a los dos objetos formales de las dos facultades del conocimiento del hombre: los *sentidos* (externos e internos, con la imaginación, por ende) y la *inteligencia*. Demás está observar que Ciencia y Filosofía se realizan con la inteligencia; sólo que en un caso la inteligencia se aplica al objeto propio de los sentidos (lo fenoménico en la ciencia) y en otro al objeto propio de la inteligencia (lo esencial en la Filosofía.)

Aunque diverso objeto formal y, por él, ellas mismas, y como tales, cada una de ellas independientes en un propio ámbito, sin embargo Ciencia y Filosofía se integran un saber total, que comprende la realidad material en sus diversos aspectos. (En cuanto a la realidad enteramente inmaterial de la Filosofía no hay problema alguno con las ciencias). Y como el aspecto empírico-fenoménico depende y está determinado, como manifestación, de ser tal cual realmente es, así también la ciencia depende y está subordinada a la Filosofía, que por el contrario y por la misma razón, es independiente y libre y no se somete a la Ciencia y es, por esa razón, conocimiento supremo que da razón y justificación de sí: Es Sabiduría.

Vamos a determinar ahora el sentido y consecuencias de esta subordinación jerárquica de la ciencia respecto de la Filosofía.

8 — *Autonomía de Ciencia y Filosofía.* En sí mismas, abstractamente consideradas, ambos saberes son autónomos. Cada uno tiene su objeto formal específicamente propio, dentro del cual se mueve con independencia del otro. Cada uno tiene su punto de partida, sus principios y métodos. Ninguno

na puede entrometerse directamente en el campo de la otra sin desnaturalizarse. Aún en cuanto a sus principios, la Ciencia no necesita absolutamente y expresamente tomarlos y fundamentarlos con la Filosofía.

Los principios de las Ciencias (vg. los axiomas de que parten las matemáticas) son evidentes por sí mismos, aprehensibles por una inteligencia cualquiera no inficionada de prejuicios. Sin embargo tales principios sólo logran plena evidencia y justificación llevados a un orden esencial u ontológico, que pertenece a la Filosofía. Por eso, en un orden *de jure*, como decimos a continuación, la Ciencia depende indirectamente de la Filosofía en sus mismos principios, que, por eso, están, como dice la lógica. “subalternados” a aquella.

9 — *Subordinación indirecta de la Ciencia con respecto a la Filosofía.* — A) *En cuanto justifica y defiende sus principios.*

La Ciencia tiene sus *principios* o axiomas de que parte, y sin los cuales es imposible realizar su obra propia. Ella los recibe, los da por supuestos. ¿Pero de quien los recibe? Quién le da seguridad de su valor al menos crítica o reflexivamente? La Filosofía. Así por ejemplo, la Ciencia echa mano continuamente del principio de razón del ser y de su aplicación al orden de la existencia, que es el principio de casualidad: todo lo que comienza a existir o de tener una causa. Siempre al aparecer un fenómeno debe estar determinado por otro, etc. Todo el proceso de inducción por el que descubren las leyes científicas, que rigen los fenómenos de la naturaleza, se apoya en el *determinismo causal*, en que tal constancia está determinada por una necesidad intrínseca de las cosas. La justificación del principio de causalidad, que fundamenta todo el proceso inductivo y del que, (aún minimizado al orden fenoménico) echa mano constantemente la ciencia, pertenece a la Filosofía. Esta, pues, fundamenta los principios, o el punto de partida de las ciencias.

b) *En cuanto determina sus objetos y ámbito y estructura propia.* — No sólo la Filosofía y la Ciencia tienen su objeto formal propio, que las constituye como dos saberes específicamente diversos, aún versando sobre la única realidad material. También dentro de la ciencia, hay conocimientos que se estructuran diversamente, de acuerdo a su objeto formal. Así la física, la química, la biología, etc. Cada ciencia se constituye de acuerdo a su objeto formal propio, que las constituye como dos saberes específicamente diversos, aún versando sobre la única realidad material. También dentro de la ciencia, hay conocimientos que se estructuran diversa-

mente, de acuerdo a su objeto formal. Así la física, la química, la biología, etc. Cada ciencia se constituye de acuerdo a objeto formal, que ella ya recibe como dado.

?Quién determinará este objeto propio de la Filosofía y de la ciencia, tal como nosotros lo acabamos de señalar, y dentro de las diversas ciencias empíricas y matemáticas quién asignará a cada una de ellas este objeto propio? — ?Quién determinará a cual de ellas toca un determinado tema? ?Quién dirá si dos conocimientos llegan a consistir dos ciencias específicamente diversas o sólo partes complementarias dentro de la misma ciencia, específicamente la misma?.

Evidentemente para señalar estos objetos formales propios de cada ciencia particular, se requiere ubicarse en un conocimiento superior, que las comprenda a todas. Ahora bien, sólo la filosofía precisamente por su objeto formal *el ser*, es capaz de colocarse en este plano superior capaz de comprender, analizar y discernir los diversos objetos formales, constitutivos de la propia filosofía y de la ciencia en general y de cada una de las ciencias particulares.

La *Epistemología* (tratado de la ciencia, eso significa etimológicamente), es la parte de la *filosofía del conocimiento*, que se ocupa de esta obra reflexiva no sólo del discernimiento de los objetos formales constitutivos y consiguiente ubicación de cada una de las ciencias dentro de su orbita, sino de la misma estructura propias y alcance del saber científico en general (tal como lo hemos esbozado más arriba) y en particular y señalar el método que a tal objeto y ciencia corresponden.

b) En virtud de fundamentar y defender los principios de las ciencias particulares, de asegurarles su objeto formal y consiguiente ámbito propio, puede decirse que la Filosofía dirige a las ciencias particulares.

c) *Encuanto las juzga*. — Las ciencias versan sobre la misma realidad, que es también objeto de la filosofía, bien que bajo distinto objeto formal. — El mismo objeto de la ciencia es estudiado por la filosofía desde un plano más profundo; del *ser real o esencial*. Semejante ordenación jerárquica de ambos conocimientos confiere a la filosofía una superioridad y un derecho de juzgar a la ciencia o mejor al científico (porque los errores no lo comete ni la filosofía ni los filósofos) cuando éste llega a una conclusión contraria a la conclusión cierta de la filosofía.

Supongamos que la física llega a una conclusión contraria al principio de causalidad. Y si se admite la posibilidad de una sociología como ciencia inductiva, recordemos aquella tesis de Durkheim: que las leyes sociológicas son tan nece-

sarias como las de la física y que lo que sucede de hecho debe necesariamente suceder en la sociedad; y, que por ende, el crimen es normal, algo que necesariamente ha de suceder en la sociedad. La primera afirmación es contraria al principio analítico de causalidad y, al de razón de ser en él embebido, e, indirectamente al menos, al de no contradicción, en cuanto la negación de aquél implicaría la de éste. La segunda implicaría la negación de la libertad que es una verdad demostrada en Psicología racional o antropología filosófica. En tales casos, la Filosofía tiene el derecho (y el deber) de juzgar tales afirmaciones llamadas científicas como falsas; porque la verdad no puede oponerse a la verdad. En efecto no puede una proposición ser verdadera en ciencia y falsa en filosofía o viceversa porque si la verdad puede no ser verdad en otro plano, no es verdad nunca por su mismo sentido absoluto de conformidad de la mente con la cosa: la mente está conforme con la cosa, o no lo está, no hay término medio; o hay o no hay verdad.

En tal hipótesis la filosofía afirma o juzga la falsedad del científico (porque ya dijimos que la ciencia como tal no yerra). Pero lo hace dentro de su propio campo filosófico determinado por su objeto formal. La filosofía no desciende ni se entromete en el ámbito de la ciencia para *demostrar científicamente* el error. No puede (ni debe) hacerlo sin desnaturalizarse como filosofía. La sentencia de la falsedad de la conclusión científica dictada por la filosofía atañe solo a la conclusión científica en *cuanto opuesta* a la filosofía. La misma ciencia, advertida por la filosofía, es quién debe volver sobre sus pasos y examinarlos uno por uno para descubrir el preciso punto donde se desvió de la verdad. El error científico no se puede refutar o hacer ver como error científico, sino con una refutación científica. La filosofía sólo advierte desde fuera de tal error para que la ciencia misma con sus propios medios lo descubra. La filosofía viene a desempeñar respecto a la ciencia una suerte de *tribunal de casación*. En la justicia la *corte de casación* es un tribunal superior que, como dice su nombre, "rompe", es decir, anula una sentencia, como contraria a una ley superior a la constitución pero sin dar nueva sentencia. El juez inferior debe re-ver él mismo su sentencia equivocada y dictar una nueva sentencia. No de otra suerte la filosofía declara falsa una tesis científica en cuanto se opone a una verdad filosófica. Pero realmente no señala el punto preciso donde el raciocinio científico ha fallado, ni la razón científica del error. Es la misma ciencia quien advertida por la filosofía, que sale por sus propios derechos,

deberá revisar el raciocinio y encontrar el punto de su desvío.

d) *Accidentalmente la ciencia podría juzgar a la filosofía.* La ciencia como tal o *per-se* nunca puede juzgar a un valor superior como la filosofía; precisamente porque los principios de ésta son más universales y tomados de la esencia inteligible inmediata y evidentemente aprehendida, en que se apoyan y logran sentido los mismos principios de la ciencia se fundamenta en la filosofía; de modo que no pueden ellos juzgar y determinar sobre el valor de la filosofía, ya que su valor es por participación del valor de ésta. Los errores filosóficos se corrigen con los mismos primeros principios de la filosofía, evidentes por sí mismos. De aquí que cuando un filósofo quiera para corregir ese error no necesite acudir a la ciencia, sino que bastará que analice el proceso de su discurso equivocado en la luz de los principios de la misma filosofía con los cuales remediará aquel error.

Sin embargo atendiendo a que en verdad son los hombres (filósofos o científicos) quienes yerran, no la filosofía y ciencia como tales, podría ser que accidentalmente (*per accidens*) la ciencia corrigiese un error filosófico. Supongamos que un filósofo afirmase algo contra un dato o una ley científica debidamente verificada, es decir, cierta. Es evidente que es el filósofo quién se ha equivocado. La ciencia habría juzgado accidentalmente a la filosofía. No lo hace *per se* porque los principios científicos y la ciencia misma se apoyan y van por la evidencia de la verdad filosófica anterior. Pero *per accidens* en el caso concreto ayuda de *hecho* (no de derecho) a que el filósofo rehaga su mal raciocinio y reencuentre, descubre, la verdad que había perdido.

8 — *La Libertad de la filosofía.* — En cambio, frente a las ciencias particulares la filosofía es independiente, es libre, y lo es no sólo porque sus principios son superiores y fundamento de los principios de las ciencias, sino también porque aún en la observación empírica de la realidad de donde parte y toma su objeto y sus propios principios, tampoco depende de las ciencias. En efecto, para llegar hasta su objeto, el *ser o esencia* de las cosas y alcanzar sus propios principios a la filosofía le basta la experiencia vulgar, reflexivamente controlada por la inteligencia. No necesita propiamente de la experiencia científica (del experimento) ni del conocimiento de sus leyes propiamente tales.

Desde el punto de partida empírico hasta su meta puramente intelectual, la filosofía se basta, se controla y justifica a sí misma, sin necesidad de las ciencias particulares. Las ciencias particulares no se bastan a sí mismas para cons-

tituirse, dependerse y corregirse de sus desvíos; necesitan de la filosofía para ello, lo acabamos de ver. En cambio la filosofía se basta a sí misma para su organización y recto funcionamiento, sin necesidad de la ayuda de las ciencias. Por eso es libre.

Por esta misma razón el valor de una filosofía es también independiente de la concepción científica a que históricamente se haya vinculado. En efecto, la concepción filosófica si está bien centrada en su objeto, el ser trascendente, y elaborada con rectitud a partir de éste, no puede dejar de ser verdadera, y lo que es verdad una vez sigue siendo verdad para siempre, y la conformidad entre y el ser en que consiste es absoluta, o existe o no existe; y si existe sigue siendo verdad para siempre, ni se concibe siquiera que pueda dejar de ser verdad una afirmación que lo fué una vez. En cambio, la concepción científica en su conjunto, según dijimos antes sólo posee un valor probable y es por eso mismo, provisoria. Puede cambiar, perfeccionarse y ser substituída por otra más acabada que explica mejor los fenómenos. De aquí que una filosofía verdadera no puede depender nunca de teoría, científica y su valor permanece despejado del campo científico, al que por circunstancias históricas estuvo aplicada.

Es lo acontecido a los principios de la filosofía tomista, los cuales, tomados de la aprehensión inmediata y evidente del ser de las cosas y desarrollados con todo el vigor crítico, siguen siendo verdaderos, con independendencia de la que se aplicó y de que ha sido ahora privada. Derimida y superada esa concepción medioeval de la ciencia la filosofía que la informaba siendo verdadera, porque su verdad era independiente de tal concepción científica y estaba tomada de la misma verdad evidente del ser. Más aún tal hecho lejos de demostrar la falsedad de la filosofía tomista, viene más bien a confirmar, porque separada de aquel cuerpo científico que informaba, sigue siendo válida por sí misma, por la evidencia de su íntinseca verdad. Esta filosofía ha pasado por la prueba de fuego que quemando el cuerpo científico que informaba, sus principios se salvaron, precisamente porque no dependían de tales teorías, sino de su propia fundamentación, sostenida en definitiva en la evidencia de las experiencias y de los objetos y principios primeros de la inteligencia.

9 — *Conveniencia del estudio de las ciencias particulares para la filosofía.* — No obstante esta libertad e independendencia de la filosofía el estudio de las ciencias particulares ofrece grandes ventajas al estudio de aquella.

1) Porque hace conocer la realidad empírica con mucha más detención y amplitud y profundidad. De este modo la

ciencia ofrece a la filosofía una base empírica mucho más firme para el ulterior desarrollo inteligible de sus raciocinios y conclusiones.

2) La Filosofía encuentra en las ciencias un campo mucho más extenso y adecuado para aplicar e ilustrar y someter a prueba sus propios principios.

3) La ciencia puede confirmar empíricamente las tesis que la filosofía inteligiblemente demuestra.

4) Los resultados científicos deben ser analizados, interpretados y apreciados en su cabal valor y alcance, por la filosofía. Tal tarea filosófica incumbe a la Epistemología.

5) Con esta obra de discernimiento del valor de los resultados y afirmaciones científicas la filosofía resuelve las observaciones que los pseudo-científicos esgrimen contra ella o contra la misma teología, según veremos en el capítulo siguiente.

Por todo lo cual, se ve la conveniencia de que el filósofo esté suficientemente informado en las ciencias particulares y conozca al menos, de un modo general pero sólido las grandes síntesis, direcciones, teorías y resultados científicos. El filósofo debe ser un hombre de cultura bien informado en todos o casi todos los conocimientos humanos. Hasta es conveniente que se dedique con más detención a una ciencia particular, sobre todo empírica, para no perder el contacto y el amor a lo real concreto, base de todas las elucubraciones filosóficas y con ello el sentido de lo real.

Sin embargo dado que la filosofía como sabiduría o ciencia suprema del orden natural informa y regula la vida entera del hombre en ese plano, es conveniente que el filósofo conozca a fondo las ciencias y demás manifestaciones del espíritu sobre todo las artes y más que todo la historia, "magistra vitae".

Sin embargo todos estos conocimientos no pasan de ser un *adjumentum*, una ayuda a la obra de la filosofía; porque ella en sí misma sigue siendo libre e independiente de todas ellas.

10) *CONCLUSION*: Nuestra posición en este punto como en todos y cada uno de los problemas filosóficos, según lo iremos viendo después se ubica entre dos extremos.

A) Por un lado, el *espiritualismo exagerado* de Descartes, reduce las ciencias a la filosofía. Las ciencias particulares pues, dependen despóticamente de la filosofía, de quien reciben directamente sus principios. Por eso según Descartes la primera ciencia por estudiar es la filosofía (la metafísica sobre todo) a partir de la cual y bajo su directo gobierno se organizan las demás ciencias particulares.

Esta concepción no tiene en cuenta el conocimiento empírico sensible sobre el que se organizan las ciencias, y en definitiva, se funda en una concepción que hace al hombre una substancia espiritual completan un espíritu puro, accidentalmente unido a la materia.

b) Por el otro extremo, el Positivismo de Comte (que se funda en un empirismo-sensista, en definitivo materialista) despoja a la filosofía negándole derecho a la existencia. Todo el ámbito objetivo del saber pertenece pues, a las ciencias. La filosofía pudo existir como una explicación previa e inferior a aquella. A medida que estas se fueron organizando y tomando propio objeto, la filosofía fué despojándose del suyo hasta perderlo enteramente. La filosofía sólo puede subsistir, según Comte, sin objeto propio como una mera sistematización de las ciencias. Desde entonces estas son el conocimiento supremo del hombre y enteramente independientes y libres de toda tutela, aún indirecta, de un saber filosófico superior, que ha dejado de existir porque ha perdido todo objeto.

En el positivismo se ha despojado a la inteligencia de su propio objeto: el ser trascendente, antiintelectualismo, y ha confiscado al conocimiento humano a un ámbito puramente empírico-fenoménico de los sentidos (empirismo-sensista) al reducir el conocimiento humano al de los datos sensibles, esta posición que reduce al hombre a un ser puramente animal, material (*materialismo psicológico*) más todavía a un conjunto de actos o fenómenos internos (*actualismo psicológico*) de cuyo ser substancial nada sabemos (*agnosticismo anti-intelectualista*).

La verdadera posición es la que hemos expuesto y defendido aquí con Sto. Tomás. El hombre tiene dos conocimientos: el sensitivo y el intelectual, cuyos objetos tratados ambos por la inteligencia dan origen a la Ciencia y a la Filosofía, y como lo fenoménico sensible es efecto y manifestación de lo esencial o substancial inmaterial y subordinado y dependiente aquello de esto, así la Ciencia, autónoma en su objeto y ámbito, se subordina indirectamente a la Filosofía. Esta concepción tiene en cuenta los dos aspectos del hombre: sensitivo e intelectual, material y espiritual, intimamente unidos en un ser substancialmente compuesto de cuerpo y alma. *La primera concepción* se funda en una concepción *espiritualista* exagerada del hombre, *la segunda* en una concepción *materialista* (animalista) del hombre y *la tercera* en una concepción *humanista* que hace al hombre un compuesto de *material y espíritu*, substancialmente unidos: ni *ángel* (1.^a) ni *bestia* (2.^a) sino nada más y nada menos que un hombre (3.^a)

IV — VERDAD, FILOSOFIA Y HISTORIA

1. *Doble sentido del problema.* — El planteo de las relaciones entre Filosofía e Historia puede hacerse sobre dos planos: a) *epistemológico*: qué relaciones hay entre estos dos tipos de conocimiento la Filosofía y la Historia; y b) *antropológico*: en qué medida la Filosofía está determinada y depende de la situación histórica concreta del hombre que la realiza o, más concretamente, del filósofo.

El primer problema trata de determinar el tipo de conocimiento que es la Historia, para luego ver si coincide total o parcialmente o si son enteramente diferentes con el de la Filosofía. Este problema es uno de los fundamentales capítulos de la Epistemología. Sin embargo, nuestra intención en el presente trabajo se dirige principalmente al segundo problema. Con todo dada la conexión intrínseca con éste, diremos de él al final del artículo relacionando críticamente los conocimientos de Filosofía e Historia de la Filosofía. (De él nos hemos ocupado expresamente en nuestro libro: *Tratado de Existencialismo y de Tomismo* y también a él nos hemos referido en nuestro trabajo anterior. (Cfr. SAPIENTIA N.º 48).

Lo que nos interesa ahora, pues, es apreciar y determinar la medida de influencia y dependencia en que la Sabiduría filosófica se encuentra respecto al sujeto histórico humano que la elabora.

I. — DEPENDENCIA E INDEPENDENCIA DE LA VERDAD Y DE LA FILOSOFIA RESPECTO A LA HISTORIA

2. *Dependencia de la Verdad y de la Filosofía respecto a la Historia.* — Durante siglos la intención filosófica se dirigió preferentemente a sus *objetos*, con prescindencia, al menos en gran parte, de las condiciones reales del *sujeto* que la realizaba. No que no se considerase al sujeto; sino que éste era estudiado más bien en función filosófica y como sujeto cognoscente correlativo del objeto conocido, convertido a su vez en objeto de la reflexión crítica y no en su condición real de sujeto individual sometido al influjo cambiante de la duración histórica, desde el cual se realiza la tarea filosófica.

Desde fines del siglo pasado y en lo que va del presente — Herder, Dilthey, Bergson, Simmel, y los existencialistas, Heidegger sobre todo — se continúa a atender con especial empeño como objeto de análisis filosófico no tanto el sujeto ontológico, lógico, epistemológico y psicológico, sino el *sujeto real* o, si se prefiere, las condiciones reales de su situación temporal-histórica, lo que podríamos llamar las raíces históricas concretas del sujeto humano, que determinan o influyen

en toda su obra, especialmente en la filosófica: en qué medida el modo de ser o actuar, también del pensar filosófico, está impregnado o determinado, y es, por ende, dependiente de las condiciones históricas.

3. *La posición del Historicismo y del Existencialismo.* — Entre los autores que más han subrayado el carácter histórico del pensamiento del hombre, debemos citar ante todo a Dilthey y Simmel, quienes han llegado a hacer depender toda la realidad y valores del espíritu, aun los de la verdad y el bien y más todavía toda la cultura, de la situación histórica (*Historicismo*). Tal actitud historicista sumerge y diluye todo lo inmutable, lo absoluto, en lo relativo y cambiante de las circunstancias históricas. Nada escapa al cambio, más aún, nada es sino cambio, cambio o devenir absoluto sin realidad alguna permanente. La Economía, el Derecho, la Educación y aun la misma Filosofía, la Moral, y la Religión están enteramente determinadas por las condiciones concretas históricas sociales e individuales. Todos los bienes y valores, tenidos hasta entonces por absolutos y trascendentes al vaivén del pasar humano, como la verdad y el bien, dependen y están totalmente penetrados e impregnados del relativismo histórico. Lo absoluto es una mera ilusión, desde que toda la actividad humana con que se lo capta es histórica, lo absoluto brota y no es sino y por lo cambiante — por la ex-sistencia devenir humano individual-concreto, dirán los existencialistas — y nada escapa a su esencial irracionalismo, desde que el ser objeto de la inteligencia — ha sido devorado por el devenir.

Lo absoluto sólo puede ser dado y explicado desde lo relativo, y, como tal, queda sometido y enteramente dependiente del coeficiente de relatividad de éste.

En lo que a nuestro tema interesa: una verdad o sistema filosófico valen, es decir, sólo tienen vigencia para y en su tiempo, pero dejan de tenerlo en otra época y, por ello mismo, no tienen ninguna vigencia en sí o absoluta.

El *Existencialismo* también pone en relieve el carácter histórico del hombre, pero no se detiene en esa verdad, sino que la exagera: toda la realidad no es sino en la existencia humana y ésta no es sino como pura libertad o auto-realización. La trama última del ser del hombre es mera facticidad o proporción irracional, puro egreso finito y contingente de la nada y hacia la nada. El ser absoluto y permanente está enteramente diluído en el puro hacerse o devenir temporal, más aún, es *pura temporalidad e Historicidad* concreta de aquí y ahora enteramente irracional. Es lo que, en otros términos, el existencialismo ateo llama el carácter *clauso* o la finitud cerrada en la propia inmanencia, desvinculada de toda trascendencia auténticamente ontológica y vaciada de todo auténtico ser.

Como en el *Historicismo*, también en el *Existencialismo* la verdad y la Filosofía sólo valen para su tiempo o situación histórica concreta

o existencial — *Relativismo histórico* —, están destituídas de todo carácter absoluto y, consiguientemente, de todo carácter de auténtica verdad aun para *su tiempo*. Nada escapa al cambio, más aún, nada es sino cambio: cambio o devenir puro sin realidad alguna permanente.

El *Perspectivismo* o el *sistema de la Razón Vital* de Ortega y Gasset, es decir, de una inteligencia impregnada de las situaciones concretas de la vida, parecería, a primera vista, y así lo sugieron muchos de sus textos, reincidir en el Historicismo relativista. Sin embargo, si nos atenemos a las reales intenciones de su autor, sobre todo a través de la interpretación de Julián Marías, el *Perspectivismo* no quiere ser historicista ni negar el carácter absoluto de la verdad y de los valores, bien que el acento esté muchas veces colocado en demasía en el aspecto histórico y concreto de la situación vital, a la vez que la realidad esencial esté casi enteramente olvidada. En cuanto quiere superar el historicismo y salvar el ser y valor absoluto de la realidad, esta posición se aproxima a la tradicional escolástica, que distingue los dos aspectos: absoluto y relativo, permanente y cambiante, en la verdad y la Filosofía, como veremos a continuación.

4. *Carácter absoluto de la verdad y de la Filosofía.* — Para esclarecer este problema de la medida de la historicidad de la verdad y de la Filosofía, debemos de empezar por distinguir los términos: *objeto y sujeto*, entre los que se establecen la relación de conformidad respectivamente, en la verdad o en el error; y luego, dentro del sujeto, entre la aprehensión misma del objeto y del modo de aprehenderlo.

1) *Carácter absoluto de la verdad y de la Filosofía.* — *La verdad objetiva u ontológica es lo que la cosa es, la realidad misma del ser.* Más aún, la verdad objetiva identificada con el ser es, en última instancia ontológica, infinita: es el Ser o Verdad divina. Esta verdad, como absoluta que es, aún en sus realizaciones participadas o finitas, es inmutable y, en este sentido, *a-histórica*: simplemente es. No disminuye tal carácter absoluto e inmutable el cambio de los seres materiales y, en general, finitos; pues tal cambio, en nada toca la identidad consigo mismo del ser, o verdad en cada instante; cada ser es siempre lo que es, idéntico a sí mismo y no otra cosa, so pena de no ser; pues si no fuese idéntico a sí mismo, sería y no sería, lo cual no puede ni concebirse siquiera, la inteligencia ve inmediatamente la imposibilidad real, en el ser, de la contradicción, no lo puede pensar porque *no puede ser*.

Ahora bien, la verdad lógica o la verdad en la mente del hombre se establece como una aprehensión de la verdad objetiva u ontológica del ser por parte de la inteligencia: hay verdad lógica cuando la mente aprehende la cosa como es, cuando la cosa es pensada en el concepto tal cual es, es decir, cuando el entendimiento se conforma o identifica inmaterial o intencionalmente con lo que la cosa realmente es. Conformidad que se expresa en el juicio, en el cual la inteligencia con-

templa y asiente a que la cosa tal cual está en el *concepto* abstracto — *atributo* — es lo mismo o está identificada con la cosa tal cual *realmente* es en sí — *sujeto* —. Por eso el sujeto del juicio no es un mero concepto sino un concepto enraizado inmediata o mediatamente en la realidad presente en la intuición de los sentidos. Comparando la realidad pensada en el concepto abstracto con la realidad misma, la inteligencia *ve* la conformidad o identidad — o la disconformidad o no identidad — y *asiente*, formula el juicio, a la vez que aprehende la naturaleza de su propio acto como capaz de aprehender y conformarse con la realidad tal cual es. Lo cual no quiere decir que para establecer esta identidad intencional, propia de la verdad lógica, la mente deba estar en posesión de toda la verdad ontológica, vale decir, de todo el ser bajo todos sus aspectos, basta que realmente aprehenda y se conforme con uno de ellos: que vea o aprehenda que un aspecto del ser — *sujeto* — es como ella lo aprehende en el concepto — *predicado* —.

Tal conformidad o identidad inmaterial o intencional entre la inteligencia cognoscente y el ser o verdad objetiva conocida, en que consiste la verdad lógica, existe o no existe; no hay intermedio posible. Si no existe, no hay verdad; y una vez que existe tal identidad o verdad, será tal para siempre. Porque o se trata de verdades esenciales y las esencias son inmutables por su mismo concepto — son o no son — y entonces siempre será verdad que una esencia es tal esencia — *juicios necesarios, analíticos* —; o se trata de verdades de hechos existentes concretos, y entonces, aunque tales hechos sean contingentes — de sí indiferentes para existir o no — y sujetos a cambio, será siempre verdad que esos hechos fueron tales hechos en tal determinado momento — *juicios contingentes* —. En una palabra, que la identidad entre el sujeto y el objeto puede o no existir; pero si existe una vez, es *eternamente valedera* con referencia al *momento* en que se establece. Dicho de otro modo: que si un juicio puede no valer para otros tiempos fuera de aquel en que se lo expresa, tampoco vale para el momento histórico ya no es verdad lo enunciado respecto a su contenido y con referencia al momento en que fué pronunciado, tampoco antes lo ha sido. Y en tal sentido, el Historicismo o Relativismo histórico lleva inexorablemente al Escepticismo, a la negación o duda de toda verdad. Posición, por lo demás, de ningún modo sostenible, porque no se puede defender ni siquiera pensar sin contradicción, porque aun la negación o la duda de la verdad no tiene sentido de tal sin la afirmación del ser y de la verdad consiguiente y del principio de contradicción, de la capacidad de la mente para aprehenderlo y de la existencia del sujeto cognoscente. En este sentido, la verdad aprehendida una vez es siempre verdad y es, como tal, inmutable. Podrán cambiar las cosas y consiguientemente los juicios serán otros, pero el juicio formulado una vez conforme a la realidad de un determinado momento, será verdadero para todo tiempo.

Es lo que dice S. S. Pío XII en la Encíclica "*Humani Generis*": que la verdad no puede progresar por *sustitución*, como si algo que ha sido una vez verdad pudiera dejarlo de ser con el tiempo y cambiarse y sustituirse por otra verdad. Tal el sentido de la *Veritas o Philosophia perennis*.

Para evitar cierta crítica superficial formulada por el Historicismo, conviene insistir en la distinción entre la realidad aprehendida en el juicio y la afirmación de éste sobre ella. La realidad u objeto del juicio puede ser en sí misma inmutable — v. gr. una esencia, como hombre, etc. —. Pero puede ser también cambiante, más aún, estar sujeta a un continuo cambio, como son los seres materiales existentes. Es claro que esta realidad cambia en sus notas accidentales y a veces aun en sus constitutivos substanciales. Ahora bien, la inteligencia *de-vela* el ser o esencia de las cosas — siquiera bajo alguna de sus notas — y ve que esa realidad, cambiante bajo muchos aspectos, es la misma bajo su aspecto esencial; más aún, ve que siempre en cada momento la cosa es totalmente lo que es, aunque en el momento siguiente deje de ser bajo uno o muchos aspectos lo que antes era; y en tal sentido, aunque la cosa cambie continuamente, será verdad siempre, en todo tiempo, que un momento histórico determinado la realidad fué tal o cual: en estos *juicios de existencia* lo permanente es la *verdad o conformidad* tal cual fué afirmada en el juicio, y no la realidad misma cambiante.

Ni vale arguir que no sólo la realidad aprehendida sino también la inteligencia aprehendente está sujeta a cambio, desde que ella pertenece a un ser temporal histórico, como es el hombre. Porque también debemos distinguir en la actividad intelectual entre su *esencia* y sus condiciones concretas de *existencia*. Estas varían con el tiempo de sujeto a sujeto y aún en el mismo sujeto, no así, en cambio, aquélla que permanece siempre la misma: aprehende de un modo abstracto y universal las esencias de las cosas y ve que están identificadas con éstas, más aún, *ve* que su concepto objetivo con que expresa la esencia — no el modo abstracto universal con que lo expresa — está identificado con la realidad o, en otros términos, asiste y ve la conformidad de su acto con la realidad y que no puede ser de otro modo: lo asiente y afirma porque tal conformidad *es*, porque *ve* que la nota del predicado y la realidad del sujeto: no es porque lo afirma, sino que lo afirma porque *es*; el asentimiento está impuesto por la evidencia o *patencia del ser o verdad ontológica*, que somete a la inteligencia. En la conformidad del concepto objetivo — *predicado* — y la realidad concreta — *sujeto* — no penetran para nada las condiciones cambiantes del sujeto, que sustentan el acto judicativo del asentimiento. El juicio de una verdad evidente se presenta como determinado exclusivamente por las exigencias del objeto y en modo alguno por las condiciones cambiantes de lsujeto, que sólo sustenta esa verdad. Esto es lo que motiva la diferencia entre las *condiciones lógicas* y las con-

diciones psicológicas del juicio, el carácter necesario y absoluto de aquéllas determinadas por las exigencias de su objeto, frente al carácter cambiante de éstas, que con tanta fuerza ha puesto en evidencia Husserl en sus *Investigaciones Lógicas* frente al *Psicologismo* empirista, del que es solidario, en nuestro tema, el *Historicismo*. Dos y dos son cuatro, esté yo enfermo o sano, sea niño o viejo, chino o europeo, y porque es así mi inteligencia está coaccionada a afirmarlo, con independencia de aquellas condiciones diversas de existencia. De ahí que frente a una verdad evidente, todos los hombres que obran sin pre-juicios la aprehendan y afirmen del mismo modo.

2.º) *Carácter histórico de la verdad y de la Filosofía*. Sin embargo y sin tocar la conformidad propiamente tal entre la mente y la cosa, en que esencialmente consiste la verdad lógica, lo histórico penetra en la verdad y la Filosofía: a) por parte de la *verdad objetiva*, en cuanto es aprehendida de un modo progresivo; y b) por parte del *sujeto*, en cuanto al *modo* de aprehenderla.

En efecto: a) La verdad objetiva u ontológica es, en suprema instancia, divina y, por eso mismo, infinita e inagotable. El hombre con su ser e inteligencia finitos sólo puede aprehender la verdad en una medida finita, de acuerdo al adagio de Santo Tomás: "*quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*", "lo que se recibe es recibido al modo del que lo recibe."

La verdad, en sí misma inmutable, porque también es inagotable sólo puede y debe ser conquistada por la inteligencia humana paso a paso, descubriendo en ella siempre nuevos aspectos y ahondando sin cesar en los ya conquistados. No sólo es inagotable la verdad ontológica, como objeto de la inteligencia, por su amplitud infinita, sino también por el modo abstracto o por aspectos con que aquélla aprehende aún las realidades finitas, sin comprenderlas o agotarlas de un modo exhaustivo en toda su verdad o inteligibilidad real, y en cuya penetración, por eso, debe insistir una y otra vez *sine fine*, para ir develando nuevos y más profundos aspectos del ser, ocultos a primera vista, y poner más en claro los ya inicialmente aprehendidos. La verdad se enriquece y acrecienta — y únicamente en tal sentido cambia — con el decurso del tiempo y de la historia: nuevas facetas de la realidad son puestas de manifiesto o las ya develadas son puestas en una luz más clara o más penetradas en profundidad, son captadas bajo nuevos matices antes no vistos y que el correr del tiempo y los intereses y circunstancias históricas han contribuído a que la inteligencia se aplicase a ellos para descubrirlos. Pero conviene insistir en lo antes dicho: lo aprehendido como verdad evidente una vez, aunque no se lo haya visto en toda su significación y en todas sus implicaciones y aplicaciones — que precisamente la Historia ha ayudado a descubrirlas, al colocar a la inteligencia en nuevas perspectivas, situaciones, etc. — sigue siendo verdad *in aeternum*.

b) En segundo lugar, la historicidad de la verdad y de la Filo-

fía proviene del *sujeto* cognoscente, en razón del *modo* de aprehenderla. El sujeto cognoscente está enraizado en un conjunto de circunstancias históricas determinadas, que cambian con el lugar, la época y los hombres, la organización social y económica, etc. En este sentido la Historia impregna al sujeto con este modo de ser de su época. Cada uno, siendo siempre el mismo hombre, en cuanto a la esencia, es a la vez hijo de su tiempo, de su lugar y de su época y circunstancias históricas concretas. Sus preocupaciones, sus maneras de ver, están influenciadas y su acción circunscripta también por su situación en el espacio, tiempo e historia. La verdad, una vez de-velada en algunos de sus aspectos, permanece siempre la misma. Pero la manera de aprehenderla, el estilo con que la vive la inteligencia, varía de época, de una cultura a otra y hasta de un sujeto a otro. Vemos cómo una misma verdad es diversamente expuesta por un clásico o un romántico, por un occidental o un oriental. No que la verdad sea diversa, sino que lo que varía es su encarnación histórica, su manera de ser y vivir en diversas épocas, culturas y personas.

Más aún, hemos visto que la verdad objetiva es inagotable. El sujeto cognoscente, de acuerdo a su manera de ser concreta — en grande parte determinada o favorecida por su radicación histórica en espacio y tiempo — buscará descubrir aquellas partes o facetas de la realidad, que más responden a su interés, preferencia, etc. Por eso, cada época, a más de los problemas eternos que responden a la naturaleza perenne o esencial del hombre y que ella trata siempre de solucionarlos sin poderse desprender de su estilo o modo de ser histórico peculiar, tiene además sus propios problemas, los que su manera de ser histórica imponen al hombre implantado en su situación real. Sucede con la verdad y la Filosofía lo que con la belleza. Así como ésta es en sí misma eterna e inmutable y, en última instancia ontológica, divina, de la que es por participación toda belleza finita; pero cambia no sólo con la progresiva aprehensión de la misma por parte del hombre, sino con el modo de los medios de expresión, de la técnica y de la sensibilidad, gusto y educación de la región y tiempo histórico — que dan lugar a los estilos — y aún de cada uno — que dan lugar al *modo personal y originalidad* dentro del estilo o modo común de expresión de un determinado momento histórico —. La expresión de la misma belleza — por ejemplo, de la Sma. Virgen — no es la misma en un italiano que en un flamenco o en un chino, ni la misma en Francia medioeval o renacentista. En sí siempre la misma, la belleza se reviste de expresiones cambiantes con la historia, que abarca diversos planos: uno común de una determinada época y región — v. g. el gótico y, dentro de éste, el gótico francés o inglés, o el renacimiento del siglo XV y XVI — y otro individual, determinado por la manera de ser y de sus circunstancias individuales — v. g. Miguel Angel dentro del Renacimiento —. Estos tres planos de la realización artística o humana de la belleza: a) la belleza

esencial, permanente y siempre la misma; b) el modo común de expresarla, determinado por las precisas circunstancias de época y región — que da origen al *estilo* — y c) el modo personal dentro de ese estilo común — que constituye el estilo o impronta original del autor —, podemos señalarlos analógicamente en la aprehensión de la verdad y de la Filosofía: a) hay una verdad objetiva, que, una vez aprehendida por la inteligencia — siquiera en alguno de sus aspectos — sigue siendo verdad para siempre y para toda inteligencia, porque está determinada por la evidencia de la verdad misma ontológica, que se presenta como es a aquélla y es por ésta contemplada y vista con independencia de sus condiciones subjetivas; b) hay una preferencia y profundización por determinados aspectos de la verdad objetiva y un modo de presentarla — sin tocarla en su esencia — propia de una región y época histórica; y c) hay finalmente, dentro de ese modo común de un momento histórico, una preferencia y un modo individual de expresarla y encarnarla, que hace que podamos ubicar — como a las obras de arte — un sistema filosófico no sólo dentro de una posición precisa frente a la verdad, sino también como dependiente y perteneciente a una época histórica y a una determinada escuela y también poderlo atribuir a priori a un autor o a su grupo, por su preferencia temática, estilo y modo de organizarlo.

5. *El carácter absoluto y relativo o histórico de la verdad y de la filosofía, fundados en el ser del hombre.* — Estos dos aspectos de la verdad lógica o de la inteligencia humana: uno inmutable y absoluto — la verdad en sí misma, o sea, la conformidad de la mente con la realidad — y otro cambiante — relativo al momento y situación histórica del sujeto: las nuevas facetas buscadas de la verdad y el modo nuevo de aprehenderlas — tienen su raíz y provienen de los dos aspectos del sujeto cognoscente. En efecto, de parte de la verdad objetiva no puede provenir, pues ella es en sí siempre la misma: la realidad es lo que es y no es lo que no es, tanto en su aspecto esencial como individual. El cambio accidental o sustancial no afecta para nada a esta identidad de las cosas consigo mismas en cada momento, es momento, es decir, al principio de no contradicción. Sin embargo, la realidad ircondante fundamenta la distinción de la mente entre lo esencial inmutable y lo accidental cambiante que hay en ella. En efecto, la inteligencia observa cómo a través de múltiples realizaciones individuales distintas y abstrayendo de estas notas exclusivas de cada una, existe una esencia o naturaleza común a todas ellas. Otro tanto advierte en cada individuo a través de sus múltiples cambios: que es el mismo a través de todos ellos. Con todo, la esencial, en sí misma inmutable, está en la realidad identificada con sus notas individuantes, de modo que sólo por la abstracción que la inteligencia hace entre ella y éstas pueden distinguirse conceptualmente entre sí.

También en el sujeto podemos distinguir claramente dos aspectos o formalidades distintas: una esencial o específica — que es siempre

la misma, inmutable: aquellas notas que constituyen al hombre como hombre y lo distinguen de todo otro ser, y son *animal y racional*, como *género y diferencia específica*, respectivamente —, y otra *individual*, que cambia de sujeto a sujeto y es variable dentro del mismo sujeto.

Tales notas individuantes no se distinguen *realmente* de las notas esenciales; sino sólo como dos conceptos o formalidades de una misma realidad; aunque, como en el caso de la realidad conocida, tal distinción tiene fundamento en la realidad subjetiva del hombre, en el hecho de que las mismas notas esenciales de éste se encuentren realizadas en múltiples individuos distintos. Las notas individuantes impregnan y penetran totalmente a las notas esenciales, porque están realmente identificadas con ellas.

Por eso, cambio que va de individuo a individuo, sus diferencias de modo de ser y de entender, querer, sentir, con todas las preferencias y repulsiones consiguientes, y que aun en el mismo individuo cambia con la edad, las circunstancias históricas de su vida, afectan realmente, sin modificarlo, a lo esencial. El animal racional puro, es una abstracción; existe realmente en todos los individuos y, aunque esencialmente sea el mismo en todos los individuos, en la realidad existente concreta es distinto en cada uno de ellos.

Santo Tomás ha demostrado agudamente que la diferencia específica en el hombre proviene de su forma o acto esencial, es decir, de su alma; mientras que las diferencias individuales provienen de la materia o potencia esencial, es decir, de su cuerpo. Vale decir, que la *composición metafísica* de género y especie — que es de partes *realmente* idénticas y sólo distintas *conceptualmente* — está fundada en una *composición física*, de partes *realmente* distintas, como son el alma y el cuerpo.

Ahora bien, el ser corporal sujeta al hombre al cambio y a la corrupción. Más aún, como pura potencia o no ser del ser, la materia fragmenta y confiere partes al ser del hombre, haciéndolo, por eso mismo, corruptible. La difusión del ser del hombre en espacio y tiempo, su ser espacial y temporal, proviene radicalmente de su materia (Cfr. los trabajos publicados al respecto en SAPIENTIA números 47 y 48).

Toda la mutabilidad del hombre tiene, pues, su raíz o razón de ser en la materia. Esta lo ubica en una u otra situación de lugar y época y lo somete así al cambio constante propio del espacio y del tiempo. El tiempo y el espacio inciden y transmutan constantemente al ser real individual del hombre a través de la materia.

En cambio, en razón de su forma, de su espíritu — que le confiere su diferencia específica de *racional* — el hombre aprehende el ser absoluto e inmutable la verdad y el bien en sí. Mas como ese espíritu está encarnado y sometido al vaivén y cambio constante de la materia individual en el espacio y en el tiempo, también esa ver-

dad y ese bien absolutos, en razón de su penetración en el sujeto que los aprehende, quedan sumergidos y afectados de la relatividad propia del ser espacial y temporal, en cuanto al *modo* de ser aprehendidos y a la vigencia de una u otra de sus múltiples facetas, sin perder en sí mismas sus caracteres de inmutabilidad y absolutez que le son esenciales.

Estos dos aspectos de la verdad y de la filosofía — y otro tanto se podría decir del bien y demás valores específicamente humanos o captados por su espíritu —: uno inmutable, de la verdad en sí misma, y otro cambiante, propia de la verdad vivida concreta e individualmente en cada hombre o filósofo en su determinada situación histórica, están fundados, según advertimos antes, en los dos aspectos, realmente identificados, de esencia y notas individuantes, pero sólo pueden ser alcanzados en su distinción de razón o conceptual, por la inteligencia humana, que abstrae lo esencial inmutable de lo accidental cambiante. Y la inteligencia humana puede llevar a cabo esta distinción y abstracción, gracias a estos dos aspectos del propio ser humano: uno esencial, específico, proveniente de su *espíritu* y otro mutable e individual, proveniente de su *materia*, y cuya conjunción, que sólo se realiza en el hombre, constituye precisamente su *ser histórico*. En efecto, la historia supone, por una parte, la sucesión cambiante en el *tiempo* — común a todo *ser material* — y, por otra, la aprehensión desde ese mundo cambiante, de la verdad y valores absolutos e inmutables, y el dominio de sí por la *conciencia* y la *libertad* — propio del *espíritu* —. Con el dominio de su propio ser y del ser de las cosas por la *inteligencia* — *conciencia*, cuando el ser aprehendido es el propio — y la *libertad* y, como tal, abierto *hacia arriba*, a la verdad y el bien absolutos trascendentes y, en última instancia, a la Verdad y Bien divinos; y a la vez sujeto *hacia abajo*, al cambio espacial y temporal, en razón de la *materia*, a que su espíritu está substancialmente unido y dependiente aún en su propia vida — no intrínsecamente, en su propia actividad, pero sí en razón de sus condiciones objetivas concretas —: el hombre se constituye como ser histórico. La historia se constituye, pues, por la conjunción de lo cambiante y temporal y de lo absoluto e intemporal, que provienen del espíritu y materia respectivamente, íntimamente unidos. Por eso, sólo el hombre, unidad sustancial de cuerpo y alma, de materia (forma, es un ser histórico, tiene historia. Y por eso también, desde esta raíz histórico de su ser compuesto de materia y espíritu, proyectado, desde la fugacidad cambiante de su lugar y momento, de su aquí y ahora, en que está implantado por su cuerpo hacia la trascendencia de lo absoluto e inmutable del ser — verdad, bien, y belleza — y, en definitiva, a la trascendencia del Ser — Verdad, Bien y Belleza — absolutamente inmutable y divino en el Acto puro, a que está abierto por su espíritu, se comprende mejor el doble carácter con que se presenta la verdad y la filosofía en la inteligencia humana: *absoluta*

e inmutable en sí y, a la vez sin contradecir a éstos, sometida al cambio histórico en sus condiciones concretas de existencia.

Y así como el hombre no es un espíritu puro y menos un acto puro, divino, tampoco la verdad aprehendida por él puede constituirse de una manera inmutable, en cuanto a su progreso y preferencia y al modo de aprehenderla de acuerdo a las circunstancias concretas espaciales y temporales del sujeto cognoscente.

Y así como inversamente el hombre no es un puro animal y menos una pura materia, tampoco los cambios de la verdad aprehendida pueden afectar, en modo alguno, a la esencia misma de la aprehensión de la verdad, a la verdad lógica, que permanece siempre inmutable.

Como el hombre, unidad sustancial compuesta de espíritu y materia y, como tal, histórico, así también la verdad lógica es *histórica* y posee los dos respectivos caracteres de ésta: está compuesta de un aspecto esencial inmutable, de aprehensión del ser o verdad objetiva, por parte del espíritu, de la inteligencia, que, una vez develada y aprehendida en su entraña ontológica en alguna de sus facetas, sigue siéndolo eternamente; y por otro cambiante, proveniente de la encarnación del ser espiritual del hombre, de su materia, que lo somete a las condiciones cambiantes de espacio y tiempo, en cuanto al modo y aspectos preferenciales de su aprehensión.

6. *Carácter histórico de la verdad y de la filosofía: entre el Racionalismo a-histórico y el Empirismo historicista.* — Tanto el *Racionalismo a-histórico*, que niega al hombre su materia y lo hace un espíritu puro y, en definitiva, un Acto puro divino y niega el aspecto cambiante de la verdad para convertirla en una verdad absolutamente inmutable; como el *Empirismo historicista*, que niega al hombre el espíritu y lo hace un ser puramente material, y priva a la verdad de su aspecto inmutable sumergiéndola y diluyéndola totalmente en la pura mutabilidad espacio-temporal, por caminos opuestos, destruyen la historia: el carácter histórico del ser del hombre y de la verdad por él aprehendida y de la filosofía por él realizada.

Paradojalmente, el *Historicismo* — como el *Racionalismo*, por el otro extremo — es *anti-histórico*. Al exagerar su hallazgo: el carácter cambiante temporal de la verdad, hasta hacer desaparecer enteramente de la misma, destruye, por eso mismo, la historia, porque destruye el cambio y lo temporal. En efecto, como ya advertía Aristóteles contra Heráclito, el cambio supone que el *ser* cambiante de alguna manera *permanece*: que algo pasa de un modo de ser a otro. Sin ese *ser permanente* tras lo *sido* y lo *por ser*, sin ese ser que queda del ser pasado convertido en el nuevo ser, no habría cambio, si no una aniquilación y una creación. El *Historicismo*, como todo empirismo al desconocer el valor de la inteligencia y, en general, del espíritu, y diluir su objeto, el *ser*, diluye, por eso mismo, la *verdad* y el *bien*, para detenerse en las impresiones, en los hechos puramente empíricos, con lo cual destruye estos mismos *hechos*, que sin *ser* se reducen

a la *nada*. Lo. cual tampoco puede afirmarlo sin contradicción — como sucede en el *neo-empirismo existencialista* — desde que, al quererlos retener y afirmar como puros *hechos* — puras *notas existenciales*, que dicen los existencialistas — no puede hacerlo sin el juicio de la inteligencia, la cual a su vez tampoco puede hacerlo sin pensarlos y atribuirles el *ser*, del que precisamente trata de destituirlos.

Según advertimos antes (n. 4), la verdad puramente relativa a un determinado momento y situación histórica, destituída del valor absoluto — como el hecho empírico *sin ser* — pierde todo sentido de verdad aún para su propio momento y se diluye totalmente en la *nada real* y en lo *impensable mental*. El *Historicismo*, como todo *Relativismo* y *Empirismo* anti-intelectualista, del que dependen los dos primeros, conduce inexorablemente a la auto-destrucción, por su contradicción interna, y desemboca en el *Escepticismo* con todas sus contradicciones y nefastas consecuencias.

Sólo integrando los dos aspectos del hombre: cuerpo y alma, material y espíritu, en la unidad sustancial de su ser, se integran también en su unidad histórica los dos aspectos de la verdad: *esencial y permanente*, el uno, y, *existencial concreto y cambiante*, el otro.

II. — RELACIONES DE LA FILOSOFIA E HISTORIA DE LA FILOSOFIA

7. *Irreductibilidad de la Filosofía e Historia de la Filosofía.* — Muchos filósofos han identificado Filosofía e Historia de la Filosofía. Si bien tal tesis es defendida desde posiciones diversas, sin embargo la raíz de donde comúnmente brota en la actualidad es el *historicismo*: sea a la manera empírica o neoempírica de Dilthey y de Simmel y un tanto del mismo Bergson; sea a la manera racionalista de Hegel y de Croce. En efecto, si la verdad depende y vale sólo en la Historia y por la Historia, la Filosofía, como aprehensión de la verdad, no será sino la aprehensión de los sucesivos momentos históricos en que es y por lo que es la Verdad, es decir, la historia de esa Verdad. Y desde entonces la Filosofía y la Historia de la Filosofía se identifican.

Pero si atendemos a que la Filosofía es la aprehensión de la verdad absoluta por sus causas supremas, desde un sujeto enraizado en la historia, que encarna e impregna de Historia a aquella verdad, la Historia de la Filosofía no es ni puede confundirse con la Filosofía. Aquélla es ante todo historia: una aprehensión de las diversas doctrinas filosóficas a través del tiempo — que es el objeto de la Filosofía —. Ahora bien, tal conocimiento de un contenido filosófico, de sus causas y de sus consecuencias e influjo en el devenir temporal, es formalmente *Historia*.

8. *La Historia de la Filosofía implica necesariamente el conocimiento de la Filosofía.* — Pese a que la Historia de la Filosofía es esencialmente Historia y no puede reducirse a Filosofía, sin embargo no

sólo implica ella a la Filosofía en su objeto, sino que ni siquiera puede cumplir plenamente su propio cometido de Historia sin un profundo conocimiento de la Filosofía. En otros términos, que el historiador no puede realizar su propia obra histórica sino posee a la vez un profundo conocimiento de la Filosofía.

En primer lugar, la Historia de la Filosofía, a diferencia de otras que florecieron tales doctrinas sólo interesan en cuanto ayudan a comprender mejor el alcance, causas, motivos y ocasión de aquellas. Ahora bien, para penetrar y captar el alcance preciso de tales sistemas y exponerlos ordenadamente desde sus principios hasta sus consecuencias e influjos en un desarrollo lógico interno, es menester estar en posesión de conceptos verdaderos, de una lógica bien estructurada y de conocimientos seriamente cimentados, es menester poseer una sólida formación filosófica.

En segundo lugar, la misión del historiador en esta materia no se puede limitar a una mera aprehensión y exposición de sistemas, por comprehensiva y articulada que sea, debe completarse con la crítica de los mismos de acuerdo a la suprema norma de la verdad. Así como un historiador militar no acaba su cometido con la descripción precisa de una batalla sino que luego con los principios de la táctica militar señala críticamente los aciertos y desaciertos de la misma, no sólo se detiene en los hechos más externos sino que profundiza en las causas de la Historia, versa ante todo y fundamentalmente sobre las doctrinas o sistemas filosóficos. La vida y circunstancias externas en cura penetrar también en sus causas psíquicas, sociológicas, económicas y aún en otras más difíciles en descubrir, así también en una exposición histórica de la Filosofía, en la cual el valor supremo es la verdad, el historiador puede detenerse en la mera presentación del sistema ni en la conexión lógica de sus partes, es decir, en la verdad de la doctrina filosófica tal cual es, sino que ha de penetrar en una crítica interna de la misma desde sus propios principios, y aún externa desde los principios absolutos de la verdad, vale decir, desde la Filosofía o, en otros términos, ha de aplicarse no sólo a descubrir la verdad del sistema tal cual es, sino también a descubrir y precisar el preciso grado de verdad o desviación de la misma que en él se contiene. Sin crítica filosófica, la Historia de la Filosofía, limitándose a la mera exposición de los sistemas y doctrinas filosóficas, cumpliría su misión sólo a medias, a título de pura *información*, cultural y humanista, y, para usar una expresión de Croce se quedaría en la *crónica*, sin alcanzar la *Historia* propiamente tal. Ahora bien, tal cometido crítico no lo puede realizar el historiador sino en un plano estrictamente filosófico y con un instrumental intelectual de principios filosóficos rigurosos, ajustados a la verdad. Porque si el historiador mide las teorías filosóficas de un autor, escuela o época con una falsa medida, es decir, la sojuzga desde una posición filosófica substancial-

mente errónea su obra crítica queda afectada también de error o equivocación.

En tercer lugar y finalmente lo que más interesa en la Historia de la Filosofía son los principios, el desarrollo lógico o detención a lógica de los mismos, en el mismo autor o através de filósofos o escuela, las reacciones y críticas en contra, en una palabra el armazón que las estructura y desenvuelve en su lógica interna, las posiciones fundamentales a que todos los sistemas se reducen, la repetición de las mismas escuelas a partir de las mismas premisas, en fin todo ese trabajo de penetración en la médula y esencia filosófica, que corre y da sentido a los sistemas y doctrinas. Pues bien, la Historia así realizada, en profundidad es una verdadera Filosofía de la Historia de la Filosofía. Sin duda el plano de la Historia — de las verdades y sistemas filosóficos, es decir, de la Filosofía — es el más adecuado para realizar la Filosofía de la Historia, a causa de la pureza impersonal y la necesidad intrínseca con que las verdades y consecuencias se articulan allí donde no caben la libertad del filósofo, ya que éste sólo puede momentáneamente desviar con su libertad el curso lógico inexorable de sus principios, los cuales, por eso, acaban al final desarrollando, por su misma fuerza necesaria todas sus virtualidades a través de la Historia. Por lo demás ya hemos advertido la limitación y reducción a otras partes de la Filosofía — Antropología Ética etc. —, a que se reduciría en su mayor parte esta Filosofía de la Historia Cfr. SAPIENTIA N.º 48). En este último sentido, el historiador de la Filosofía necesita ser filósofo no sólo para exponer y criticar los sistemas, sino también para elaborar su propia filosofía: la Filosofía de la Historia de la Filosofía.

De aquí que si bien es verdad que la Historia de la Filosofía y la Filosofía son disciplinas esencial o formalmente distintas, también lo es que las dos se ayudan compenetrándose en la realización de su respectiva misión: la Historia de la Filosofía ofreciendo a la Filosofía una mayor comprensión de sus verdades y errores en el amplio escenario de su desenvolvimiento histórico, desde sus causas más profundas hasta sus consecuencias últimas y, en tal sentido, decía Santo Tomás, que el conocimiento de las doctrinas filosóficas del pasado — la Historia de la Filosofía — ayudan para alcanzar con más seguridad la verdad y evitar más fácilmente el error en que otros han caído; y a su vez la Filosofía ofreciendo a la Historia de la Filosofía el instrumento no sólo para su comprensión cabal de su propio objeto, como es obvio, sino también para su valoración crítica y para una comprensión filosófica del decurso histórico de la misma Filosofía.

V — FILOSOFIA Y TEOLOGIA

1) *Dogma y Teología*: La *Filosofía* es *sabiduría* humana, la ciencia de las causas supremas de la realidad, que el hombre alcanza con las solas luces de la razón. No hay conocimiento humano superior a él.

En cambio, Teología es la Ciencia de Dios comunicada al hombre, o sea, la *participación humana de la misma ciencia Divina*.

Dogma es una verdad comunicada por Dios al hombre, y que éste acepta con su fé. El hombre puede detenerse allí: en la mera aceptación por la fé de las verdades reveladas por Dios o puede también querer profundizar en esas verdades, sistematizarlas y ponerlas en contacto con otras verdades humanas para lograr nuevas conclusiones, es decir, elaborar una obra científica a partir de las proposiciones reveladas. Tal ciencia constituye la Teología. La Teología es al Dogma lo que al conocimiento natural es la Filosofía: es la organización científica del dogma o verdad revelada por Dios.

2) *Objeto, criterio y luz propia de la teología en contraposición a la filosofía*. — *Etimológicamente* Teología significa tratado de Dios. Por eso, Teología puede significar aquella parte suprema de la Metafísica, que estudia a Dios como causa primera del ser. Acendiendo a que tal tratado es la coronación de la Metafísica, Aristóteles llamó Teología a todo lo que después comprendió la Metafísica. En sí misma aquélla es sólo parte de ésta. Para no confundir, sin embargo, este estudio filosófico de Dios con la Teología de la Revelación y tomar conciencia que se trata de una parte de una disciplina filosófica, actualmente se llama Teología natural o, más breve, aún que incorrectamente *Teodicea*. Decimos más incorrectamente, porque el término significa defensa o justificación de Dios y en un Tratado de la Existencia de Dios contra metafísico de la Causa primera.

Comúnmente la palabra Teología se emplea para significarle el *conocimiento* de Dios obtenido por el *camino sobrenatural de la fé, científicamente organizado*. Es la Ciencia de Dios el conocimiento que Dios tiene de sí y de las cosas en El comunicado o revelado, en la medida que a El le place, al hombre y que llega por la fé de éste; organizado luego en Ciencia mediante un esfuerzo de la inteligencia humana en posesión de otras verdades del orden natural o filosófico.

Se llama *Teología dogmática*, teología sobrenatural o simplemente Teología. Veamos los elementos de esta Sabiduría sobrenatural de la Teología.

a) *El objeto formal de la Teología.* — El objeto formal es Dios mismo "*sub ratione Deitatis*", "bajo la razón de Deidad". En efecto, la Teología se posesiona en la medida en que Dios lo comunica al hombre el conocimiento de Dios, tal como El se conoce a sí mismo por la intuición más perfecta: por identidad real y formal entre el Acto puro de Intelección y el Acto puro de Ser o Existir. Este conocimiento que Dios tiene de sí mismo es un conocimiento de Dios como Dios o Acto Puro uno en Esencia y Trino en Personas que Dios tiene de sí mismo mediante la Revelación o comunicación que Dios hace de él al hombre.

b) *El objeto material* o contenido doctrinal de la Revelación está formado por las verdades que Dios comunica al hombre y que no se refieren únicamente a Dios, sino también a otros temas, sobre todo al hombre en orden a su santificación y salvación con los medios, instituciones, etc. relacionados con éstos. Porque así como Dios al conocerse a sí mismo, en sí conoce toda otra verdad, así también al revelar su ciencia, comunica no sólo verdades sobre su Ser (Dios Uno y Trino por ejemplo), sino otros temas (la institución del Sacerdocio y la Iglesia, por ejemplo), relacionados con la salvación del hombre.

c) *El objeto formal bajo el cual*, o la luz con que el hombre se posesiona de estas verdades es la *razón iluminada por la ley sobrenatural de la fé*, que capacita aquella a trascender su propio objeto natural y alcanzar el objeto sobrenatural del mismo conocimiento divino. El hombre logra de un modo permanente este conocimiento superior por medio de la virtud o hábito sobrenatural de la fé, que informa la inteligencia, como virtud intelectual que es; bien que sus actos implican también un acto de voluntad, precisamente porque la inteligencia acepta las verdades reveladas, en sí mismas no evidentes para ella, y en todo caso por un motivo que no es la evidencia sino la autoridad de Dios.

d) *El criterio o motivo* para captar las verdades de las proposiciones reveladas no es otra que la *autoridad de Dios*. Esta autoridad, como la de todo *testimonio fehaciente*, se constituye por 1) la *Ciencia* y 2) por la *veracidad* en este caso infinitas: Dios no puede engañarse ni engañarnos. — Esta autoridad es el criterio supremo que funda o en quien se apoye la fé del hombre.

e) Pero es preciso distinguir en el proceso de la fé dos momentos fundamentalmente distintos:

1) El primero, que esclarece y funda con certeza física o moral natural el hecho histórico de la Revelación: tal Religión, tal contenido de verdades, es verdaderamente revelada por Dios, y por tanto *creíble*. Es un proceso que se realiza como el de cualquier investigación histórica. El nos conduce no a la fé sino a las puertas de la fé. La conclusión de esta investigación histórica-científica no es un acto de fé, de aceptación de las verdades reveladas, sino sólo de que tales verdades son aceptables, capaces de ser creídas: hay las debidas garantías para aceptar el hecho de la Revelación.

2) El segundo momento es aquél, en que la inteligencia iluminada ya con una gracia sobrenatural de Dios, libre, bien *que racionalmente* (por el momento precedente), acepta las verdades reveladas, con una *certeza absoluta*, superior a toda certeza *humana* (aún a la de los motivos de credibilidad del momento precedente) por que se apoya en la *autoridad* de Dios, en su *Ciencia y Veracidad*.

Es decir, que los motivos de credibilidad nos dan la certeza de que Dios realmente ha hablado; nos ponen con certeza ante el hecho histórico de la Revelación: ésta es creíble.

3) En cambio, la fé (que no se sigue como una conclusión de un raciocinio de la anterior certeza) es un acto por el cual el hombre (supuesta la certeza de la credibilidad de la Revelación, por los motivos de certeza histórica) libremente, aunque con fundamento racional, con su inteligencia iluminada por la gracia acepta el contenido de esa revelación, esas verdades comunicadas por Dios, apoyándose en la Autoridad de Dios, que nos asegura de ello con su *ciencia* infalible y su veracidad impecable. La certeza absoluta de la fé supone previamente la certeza de los motivos de credibilidad pero no se apoya en ellos, sino exclusivamente en la Ciencia y Veracidad de Dios, es decir, en su Autoridad.

f) *Principios de la Teología*. — Como ciencia que es la Teología tiene sus primeros principios, de donde parten y en cuya certeza se apoyan todas sus ulteriores conclusiones. Estos principios son las verdades reveladas por Dios y creídas o aceptadas por la fé.

3) *La obra estrictamente Teológica*. — A partir de estos principios dogmáticos de la Revelación, la teología organiza su obra estrictamente tal, de ciencia de las verdades reveladas.

En *primer lugar*, conviene advertir que Dios habla al hombre en lenguaje humano: nos comunica su Ciencia en conceptos humanos. Ahora bien, nuestros conceptos tienen su Origen primero en las cosas materiales, de donde han si-

do tomados por abstracción de las notas individuantes materiales de los datos de los sentidos. Tales conceptos o ideas expresan con propiedad sólo los objetos materiales. Para poder significar con ellos los objetos espirituales, y más todavía, de Dios es menester despojarlos de su materia e imperfección y significar de un modo negativo y eminente las perfecciones espirituales y divinas que rebasan el alcance significativo connatural de nuestros conceptos. Es decir que a las realidades que sobrepasan el mundo material sólo podemos expresarlas con imperfección, con conceptos análogos originariamente elaborados para significar las realidades infra-espirituales. De aquí que cuando debemos significar las realidades divinas tal cual Dios las conoce y nos las comunica en la Revelación, nuestros conceptos ya pobres son sobrecargados con realidades superiores a las puramente espirituales y divinas expresadas analógicamente por ellos en una sobreanalogía del conocimiento de la fé, es decir, que tales realidades son significadas por una segunda analogía a partir de conceptos ya análogos.

De ahí que si la existencia de tales realidades se puede alcanzar con toda certeza, el modo de significarla, de aprehenderla en su esencia íntima resulte tan difícil y tan pobre, que debamos continuamente corregir el modo finito y aún material que nuestros conceptos originariamente la expresan.

Las verdades reveladas son aprehendidas *vitalmente* por nuestra inteligencia, penetran en su vida espiritual connatural poniéndose en relación entre sí y con las verdades naturales del sentido común, de la filosofía y de las ciencias. No están pasivamente en nuestro espíritu.

La teología encuentra sus primeros principios en las verdades reveladas aprehendidas (el dogma estrictamente tal) por la inteligencia iluminada por la fé. A partir de ellas comienza la obra estrictamente teológica o ciencia de la teología.

La ciencia rigurosamente hablando es un conocimiento de algo por sus causas, que saca las conclusiones virtualmente contenidas en los principios, que nos hace conocer no sólo que algo es, sino *porque es y debe ser* lo que es.

Comparando y fecundando las verdades reveladas entre sí o con una premisa revelada con una natural o filosóficamente cierta la Teología obtiene nuevas verdades, explícita las verdades virtualmente contenidas en el dogma. Y, siempre partiendo de las verdades de la fé, obtiene estas conclusiones con demostración rigurosamente científica, es decir, llega a conocer no sólo que son sino también *porque son*, no sólo a de-velarlas, sino también fundamentarlas. De este mo-

do la teología ordena las verdades dogmáticas entre sí de una manera orgánica, extiende su dominio a nuevas verdades implícitas en ellas (*verdad implícitamente revelada*) contenidas como conclusión inmediata de las premisas reveladas o en una premisa revelada y en otra premisa cierta natural o filosóficamente conocida (*verdad o conclusión estrictamente teológica*).

La razón y con ella las verdades filosóficas entran, pues, en la ciencia teológica, bien que perdiendo su natural autonomía de Filosofía, partiendo no de los primeros principios por sí mismos evidentes, sino de las verdades de la Ciencia divina reveladas y aceptadas por la inteligencia con la fé. Por eso, tales verdades, en sí, mismas filosóficas, han dejado de ser Filosofía, para convertirse en Teología estrictamente tal, una vez que actúen subordinadas a los primeros principios o verdades de la Sabiduría sobrenatural de la fé. De aquí que la Teología sea una ciencia a la vez *divina* y *humana: divina*, porque comienza desde los principios o verdades primeras reveladas por Dios, por las que participa de la misma Ciencia divina, y *humana*, porque a partir de ellas con la inteligencia las organiza y extiende su verdad, echando mano también de verdades naturales y filosóficas, con un razonamiento y en una obra puramente científica.

4) *Confrontación de la Filosofía con la Teología.* — Si atendemos a lo expuesto veremos como la Sabiduría natural de la Filosofía y la sobrenatural de la Fé y de la Teología son diversas y no pueden confundirse.

En efecto, atendiendo al

a) *Objeto formal* sobre el que versa la Filosofía tiene como tal, *al ser inteligible*, a partir del *ser* o *esencia* de las cosas materiales, hasta llegar desde este ser creado (efecto) hasta el Ser divino como causa primera. La filosofía en su grado y disciplina suprema que es la Metafísica, trata también de Dios, como Causa primera del ser; pero aún tratando de Dios, su objeto formal no es otro que el de la Metafísica: el ser en cuanto ser. Dios entra en la Metafísica como Causa primera o explicación científica (sapiencial) suprema del ser. Las exigencias del objeto formal de la filosofía (o con más rigor, de su estrato supremo de la Metafísica) es quien impone el problema de Dios, que no es conocido sino en la luz de ese objeto formal: el ser en cuanto ser, como su Causa primera.

En cambio, hemos visto, que el objeto formal de la Fé y, consiguientemente, de la Teología que parte de sus verdades como de sus principios, no es otro que Dios en cuanto Deidad o Divinidad, es decir, de Dios como El se conoce a sí

mismo con su Ciencia divina, de la cual aquéllas son participación en las inteligencias iluminadas por la fé. — Aún las otras verdades reveladas son también comunicación de la ciencia divina.

b) Objeto formal bajo el cual o luz en la cual alcanza a su objeto formal respectivo. La Teología penetra en el ámbito de su objeto formal propio de la Divinidad, en la *luz de la fé*. En cambio, la Filosofía de-vela su propio objeto, el ser, mediante la abstracción de la inteligencia las notas individuantes, primero de las notas materiales sensibles, después y finalmente, de toda materia. En la luz de esta inmaterialidad creciente va descubriendo los distintos aspectos del ser: el *ser material*, el *ser en cuanto ser* y el *ser cuanto*, que constituyen los objetos formales de las diversas partes de la Filosofía teórica, según veremos en la clasificación del filosofía, más adelante. — La inteligencia es la ley bajo la cual (objeto formal quo) sobre todo en su principio abstractivo.

c) *Objeto material* de la Teología comprende todas las verdades que Dios haya querido comunicar al hombre. La Filosofía, en cambio, se extiende a Dios, al hombre y al mundo, es decir, a todas las cosas, en cuanto ellas son aprehendidas o aprehensibles bajo el aspecto de *ser* por la inteligencia natural.

d) *Criterio y motivo*. — El *criterio universal* y el *motivo último* por el cual la inteligencia acepta una verdad o rechaza un error con toda certeza es la *evidencia*, es decir, la potencia de la *verdad objetiva ontológica*, el ser manifestándose sin ambages a la inteligencia. Todo otro *criterio* o motivo de certeza, y de autoridad, se apoya y supone el de la *evidencia*, que por eso es, en Filosofía el *criterio universal* y el *motivo supremo* de toda verdad y certeza. En efecto, el que ante la autoridad del testimonio (ciencia y veracidad) aceptemos una proposición como verdadera es por que es *evidentemente* creíble o aceptable por vía de fé.

En cambio, el criterio y motivo último de aceptación de una verdad teológica es la *autoridad de Dios*: su *Ciencia* y su *veracidad infinitas*.

e) *Principios*. La Teología comienza su obra científica desde las verdades reveladas, como de sus primeros principios de su obra propia. En cambio la filosofía parte de las verdades inmediatamente evidentes, como de los primeros principios de su obra científica. — El órgano; Fé, y razón con la fé, en Teología. Basta la inteligencia en filosofía.

f) *Corclario*. *Caracteres opuestos consiguientes de ambas Sabidurías*. — Por eso la Teología es una ciencia *divina* por sus principios primeros, y *humana* por su ulterior desenvol-

vimiento. En cambio, la Filosofía es una obra *enteramente humana*, desde los primeros principios hasta sus conclusiones.

Por esta misma razón, la Teología no es una ciencia que se baste a sí misma, necesita *recibir* los primeros principios de la Fé, que los recibe a su vez de la Revelación. No así la Filosofía, que los toma por sí misma del ser o verdad ontológica que se le manifiesta o se le presenta con evidencia.

En este sentido, la Filosofía, como *ciencia humana*, es más perfecta que la Teología pues se basta y se estructura por la sola razón desde el principio primero al fin a la luz de la evidencia de las verdades primeras inmediatamente aprehendida, es conducida directa ó indirectamente a nuevas verdades hasta las conclusiones últimas por el razonamiento deductivo o inductivo. El círculo comienza en la razón, en la aprehensión del ser y los primeros principios y se termina en ella, en las conclusiones; con lo cual ella ve y controla todo su desenvolvimiento desde el principio al fin.

Cosa que no sucede con la sabiduría sobrenatural de la Teología, que comienza por aceptar o creer con la Fé las verdades primeras reveladas (sin verlas con la evidencia) y luego las desarrolla con la ayuda de la razón del modo antes explicado. Ahora bien, esta aceptación de las verdades reveladas por la Fé, es *razonable*, pero es *libre*, porque la inteligencia en este caso no se mueve por su objeto: el ser o verdad evidente no manifiesta a sus ojos, sino por la autoridad de Dios, bajo el imperio de la voluntad. Este fundamento primero de la Teología, explica el por qué las conclusiones teológicas, como las mismas verdades de la Fé, esten sujetas a tentaciones de dudas, cosa que no sucede razonable y comúnmente con las verdades primeras, conclusiones filosóficas.

En cambio, en cuanto a la certeza o seguridad en la posesión de la verdad, la Fé y la Teología son tanto más superiores a la Filosofía, cuanto más cierta es la Ciencia de Dios que la del hombre. La Filosofía se funda en la certeza que la visión de las verdades y conclusiones evidentes engendra en la inteligencia. Se trata de una certeza absoluta en lo referente a los primeros principios y en las verdades inmediatamente derivadas y en muchas otras; pero siempre de una *certeza o estado de seguridad* de una inteligencia humana y, como tal imperfecta en la cual, aunque infalible frente a su objeto evidente, en algunos casos, *per accidens*, puede darse una certeza puramente subjetiva en el error. En cambio la Teología en la obscuridad o no evidencia de la Fé, alcanza la certeza o seguridad absoluta de la Ciencia o Sabiduría divina, infinitamente perfecta y esencialmente incapaz

por eso de equivocarse y en la veracidad divina, también perfectísima, incapaz de engañarnos.

5 — *Relaciones entre la Teología y la Filosofía.* — La Filosofía en su propia órbita es autónoma y no se somete a la Teología. Aquella expresión de que la “*Philosophia est ancilla Theologiae*”, que la Filosofía es sierva de la Teología, vale sólo en el caso de que la filosofía sirve a la teología en la obra estrictamente teológica, de que hemos hablado en el párrafo n. 3. Pero en tal caso la filosofía deja de ser filosofía, pues no parte de la evidencia de los primeros principios sino que es obligada a aceptar las verdades reveladas e instrumentalizada así por la Teología para realizar su obra específica: de extraer las conclusiones de aquellas verdades en unión con las verdades de la razón.

Más cuando la filosofía se mantiene en su propia tarea, no es ancilla Theologiae, precisamente porque es Sabiduría o saber supremo en su orden: en la aprehensión de su objeto y principios primeros, como en su ulterior desenvolvimiento hasta sus últimas conclusiones, no depende de la Teología.

Sólo se subordina a esta negativamente, en sus conclusiones.

En efecto, filosofía (o mejor el filósofo) puede errar en sus conclusiones y llegar a una afirmación contraria a la verdad teológica. En este caso a la Teología toca corregir a la filosofía y no viceversa; porque por lo dicho la Teología como participación de la ciencia divina, es un saber absolutamente más seguro que la Filosofía. La Teología cumple esta función de corrección de la conclusión filosófica falsa, sin salirse de su objeto formal y órbita propia; su acción y su dictámen no es sobre la filosofía misma sino sobre su conclusión falsa, en cuanto contraria su verdad sobrenatural de teología. Este dictámen es puramente negativo: simplemente afirma que la tesis de la filosofía es falsa; pero sin entrometerse en el razonamiento filosófico. Ante la afirmación de la teología, contraria a su conclusión, a la filosofía misma toca revisar su propio raciocinio y descubrir su error con sus propios medios filosóficos y verlo con la luz de su propia inteligencia. La Teología no limita ni quita a la filosofía su propia autonomía. Simplemente le quita la libertad de errar en las verdades relacionadas con las verdades sobrenaturales. Pero quitarle libertad de errar es una ayuda a la tarea estrictamente filosófica. Así como la libertad de pecar, también la de errar, es una imperfección de la verdadera libertad. Por lo demás, el carácter puramente negativo de la intervención de la teología en la filosofía se pone de manifiesto en el hecho de que la teología sólo enterviene cuando una conclu-

sión filosófica directa o indirectamente se opone a una tesis teológicamente cierta.

b) *La filosofía cristiana*. Sin embargo, la verdad es que sólo en un ambiente histórico teológico o en otros términos, sólo cuando los filósofos aceptan la verdad de la teología, la Filosofía ha alcanzado establecer un cuerpo doctrinario concorde con la teología, que ella no ha logrado ni logra fuera de esa hipótesis. Es decir, que históricamente hay un hecho innegable: que en épocas y autores en que la teología cristiana ha tenido y tiene vigencia existe una así llamada *Filosofía cristiana*, es decir, una filosofía que sin dejar de ser filosofía y sin confundirse, por ende, con la teología, se armoniza con ella en una unidad: *Sabiduría cristiana*, filosófico-teológica a la vez.

Mucho se ha escrito sobre este difícil problema estos últimos años, y nosotros hemos expuesto el problema y ensayado de dar la solución en nuestro libro: "La Filosofía cristiana" (2.^a edición, cursos de Cultura Católica, Bs. As)

He aquí brevemente su solución.

Debemos distinguir entre esencia y existencia de la Filosofía.

En su *esencia*, la filosofía es una obra enteramente de razón, desde sus principios a sus conclusiones, que no permite la intromisión en su seno de la teología o de otro saber cualquiera diverso del suyo sin que se desnaturalice y deje de ser filosofía. Esencialmente la filosofía, no es cristiana ni anticristiana, es simplemente filosofía, ni más ni menos: una Sabiduría puramente humana o natural.

Pero la filosofía no existe sino en los hombres, en los filósofos, y éstos no son puros filósofos. Si el filósofo es anticristiano esta posición influirá indirectamente en la filosofía como prejuicio en el sentido peyorativo, pues esta actitud inclinará a su inteligencia a detenerse en las tesis cristianas superiores o difíciles para la razón para ver se descubrir algo que parezca absurdo y buscará la manera de vencerse de las afirmaciones filosóficas contrarias al dogma cristiano intentando fundamentarlas. Una actitud anti-cristiana de un filósofo suele conducir a una filosofía anticristiana. Los prejuicios han contribuido a llegar a las tesis filosóficas erróneas anticristianas.

Inversamente, cuando el filósofo cristiano está en posesión y vive de la Verdad sobrenatural de su fé y de su Teología cristiana, esta verdad influye a través del filósofo, indirectamente en la adquisición de una serie de verdades filosóficas vinculadas con el Cristianismo. Se trata de una verdad pre-concebida a la verdad filosófica, pero no de un

prejuicio en el mal sentido: de una tesis falsa aceptada sin crítica. En efecto, cuando el filósofo, por el camino de la Fé y la Teología conoce una serie de verdades, éstas influyen en su ánimo para ver de encontrar por un camino filosófico estrictamente tal estas mismas verdades. Llegará o no a demostrarlas por esta vía racional, porque su demostración filosófica valerá o no sólo según que pruebe o no en un plano de pura razón natural. Pero si llega a descubrir tal verdad por tal demostración racional, por una parte tal verdad es esencialmente filosófica y como tal, una vez encontrada, vale y es capaz de justificarse ante cualquier hombre cristiano o no; pero, por otra, existencialmente en razón del filósofo cristiano que la ha develado, también es verdad que, desde fuera de la filosofía misma, la verdad revelada de la fé o de la teología, ha influido en su hallazgo y fundamentación. Esta acción de la Verdad revelada que real o existencialmente se da en la filosofía, a través del filósofo anticristiano, es un influjo positivo indirecto, que da origen a la filosofía cristiana, sin comprometer para nada su *esencia* filosófica, que vale exclusivamente por su fundamento racional. Pongamos un ejemplo. La teología cristiana enseña que no es lo mismo *Persona* y *Naturaleza* en los seres racionales o personales y que puede darse una Persona con varias naturalezas (n.S. Jesucristo es una Persona divina con dos naturalezas: una divina, identificada con la Persona, y otra humana unida con esta) o viceversa una Naturaleza o Esencia que subsiste en varias Personas (en la Trinidad: una Esencia en tres Personas realmente distintas entre sí, pero identificadas con aquella única Esencia divina). — Los filósofos griegos, que no conocían esta teología y que encontraban en los hombres siempre unidas naturaleza y persona, ni siquiera se plantearon el problema de la posible distinción ni mucho menos trataron de su constitución intrínseca. En cambio, aparece el dogma cristiano y a través de los filósofos cristianos, la filosofía se plantea y busca solución filosófica al mismo a la luz indirecta de la fé y de la teología que influye *positiva* pero sólo *indirectamente* desde fuera, a través del filósofo, en el hallazgo de una solución estrictamente filosófica, armónica con el dogma.

Así como en una obra de hormigón armado, un arco no puede hacerse sin los moldes de madera que le dan forma y hasta que esté terminado no se sostiene por su propia consistencia; de un modo análogo ciertas verdades y los razonamientos filosóficos que las sostienen no hubieran sido descubiertas sin la consistencia e influjo de la luz de la fé y de la Revelación en el filósofo que los descubre; pero una vez

encontrados valen y se sostienen por intrínseca fuerza filosófica derivada de su evidencia, de orden puramente racional, y valen, por ende, ante cualquier inteligencia, cristiana o no.

Esta influencia positiva pero indirecta de la Fé y la teología en la filosofía, a través del filósofo cristiano ha ayudado al descubrimiento de muchas nuevas verdades insospechadas hasta entonces y ha extendido el campo de la filosofía y ha proporcionado a la teología una filosofía no sólo en posesión de verdades fundamentales sino también por eso mismo, armonizada con la verdad sobrenatural. En muchos puntos esta filosofía, precisamente porque es filosofía no ha podido dar solución filosófica cierta a algunos problemas a ella planteados por la teología; a veces ha logrado demostrar sólo con probabilidad y otras sólo negativamente la no imposibilidad de una verdad. La afirmación de una verdad por parte de la Revelación es una incitación al filósofo cristiano para intentar demostrarla a ella o lo que ella implica, por su propio camino intelectual. Tal incitación o influjo obtiene diversos resultados de acuerdo a las posibilidades mismas de la inteligencia frente al objeto que debe dilucidar unas veces logra la demostración cierta de una nueva verdad, otras una aproximación probable, otras únicamente probabilidad o al menos su no-imposibilidad.

6 — *Relaciones entre Teología y Filosofía.* — Servicios que la filosofía presta a la teología.

a) *La Filosofía ayuda a la sistematización científica de la teología.* — La Teología como *participación* de la *Ciencia divina*, es decir, en el conjunto de verdades que recibe por la Fé de la Revelación de Dios, o más brevemente, en sí misma considerada independiente de la filosofía.

Pero considerada como ciencia humana o realizada por la inteligencia humana, recibe aquellas verdades en sus conceptos intelectivos, y, a partir de aquéllas, como de primeros principios suyos, echa mano como de su instrumento indispensable y necesario de la Filosofía (que así sometida a la teología deja de ser y obrar como Filosofía) para realizar su obra estrictamente teológica, en razón pues, del sujeto humano que aprehende humana o intelectualmente (con conceptos humanos sobre-aucílagos) las verdades divinas y las incorpora a su propia vida, descubriendo sus conexiones y exigencias, en sí mismas consideradas, o en relación con otras verdades de un orden puramente natural.

La teología necesita del servicio de la inteligencia y de sus verdades fundamentales y también de la filosofía, en cuan-

to aprehende, juzga y fundamenta críticamente tales verdades.

En este sentido, no en sí mismas, sino en razón del hombre al que se destina y en quién se organiza como ciencia teológica, la Revelación necesita de una vida intelectual sana, no deformada por errores y sistemas falsos, necesita de conceptos verdaderos y de una organización científica auténtica de tales verdades, es decir, necesita de una filosofía verdadera. En efecto, al ponerme en contacto la Verdad divina de la Revelación con la vida y verdad de la inteligencia humana, al humanizarse en este sentido en el hombre si no encuentra en aquélla conceptos y juicios verdaderos, raciocinios bien organizados, se deformaría y mancharía con tales errores. La Verdad divina no puede entrar y comunicarse con el hombre sin presuponer una inteligencia humana en uso connatural, no deformado, de su actividad, gobernada por la verdad trascendente u ontológica, sin un conjunto de conceptos y principios verdaderos sin los cuales no podría formularse siquiera sin perder ni comprometer su propia verdad proveniente de la ciencia de Dios. Y sobre todo en el caso de que tales verdades de la Revelación se incorporan a una obra científica de la inteligencia humana para desarrollar su contenido implícito en sí mismas en ellas en relación con otras proporciones del orden natural, entonces no basta ya el uso recto de la inteligencia en posesión connatural de un objeto y primeros principios es menester el contralor crítico del raciocinio y de las verdades de orden natural empleadas, es decir, se requiere la obra científica rectamente conducida de la investigación y fundamentación de la verdad humana, es decir, se requiere una filosofía verdadera, ajustada a la verdad en todos sus puntos.

En razón siempre del sujeto humano que la realiza, la teología necesita y depende, pués, de la filosofía y de la filosofía verdadera.

Brevemente, en cuanto participación de la ciencia divina o en su conjunto doctrinal que viene de Dios, la teología es independiente de la filosofía; pero en cuanto ciencia humana, incorporada y desarrollada en y por la vida intelectual del hombre, la teología depende de la razón y de la filosofía ajustada a la verdad y en sus exigencias.

De aquí se sigue que si un discurso teológico se llega a una conclusión contraria a las verdades primeras de la Revelación, el error no podría provenir sino de la razón: ya de su mal uso formal, ya de los juicios empleados provenientes de una filosofía o concepción falsa de la realidad. En caso el dogma o verdades inmediatamente reveladas impodrá a

la razón iluminada por la fé y a la Filosofía empleada como instrumento el proceso teológico, una revisión de su propia obra teológica y filosófica hasta descubrir el preciso punto de desvío.

De lo dicho se infiere que para organizar la teología propiamente tal, el dogma o verdad revelada no puede echar mano indiferentemente de cualquier concepción o sistema filosófico; sino una filosofía conforme con la verdad.

Y en tanto una filosofía sirve a la obra teológica, en cuanto ella es verdadera. De ahí el cuidado que la Iglesia tiene en la formación filosófica de sus hijos y el que en virtud de ser ella la depositaria infalible de la verdad del dogma cristiano, pueda y deba condenar aquellos errores filosóficos que atentan contra aquella verdad, de acuerdo a lo que antes dijimos. La Iglesia como tal no tiene ninguna filosofía: una filosofía es admisible en principio para ella, si se respeta sin deformar la verdad revelada. Pero recomienda e incluso manda su enseñanza en el Seminario eclesiástico de "la doctrina, principios y métodos de Sto. Tomás", porque esta doctrina es substancialmente verdadera y por eso mismo armónica en un todo con el dogma. Con lo cual la Iglesia no quiere decir que la verdad sobrenatural no pueda organizarse con otras filosofías sino simplemente que como ella ciertamente se puede. De echo hay otras sistematizaciones teológicas católicas fuera de la de Sto. Tomás, por ejemplo: el agustinismo, el escotismo, etc. las cuales en tanto son admisibles en cuanto salvan la verdad revelada. Y de estos sistemas teológicos diversos proviene el que, fuera de las verdades estrictamente reveladas y sus evidentes conclusiones, en muchos puntos haya discusión, e incluso algunos teólogos precisen, ellos personalmente, no la Iglesia, que en otras posiciones la verdad dogmática no se salve. En los casos en que se llegare a probar con certeza y seguridad las condenaría en nombre de la verdad revelada de Jueces.

De hecho periódicamente la Iglesia condena a veces proposiciones tomadas de obras de teólogos o escritores católicos.

Por eso la libertad de elección de la filosofía que ha de servir a la teología no es onmimoda. Ciertamente el dogma no podría organizarse teológicamente en cualquier sistema, por ejemplo en el idealismo, en empirismo, en el agnosticismo o en el escepticismo, etc.

b) *La Filosofía sustenta los fundamentos de la Fé y la Teología.*

Preambula fidei. — En efecto, para poder llegar al acto de la Fé el hombre ha de estar previamente en posesión de ver-

dades necesarias para él. Necesita conocer la existencia de Dios y sus atributos principales: Que Dios es la Ciencia y veracidad infinita y que puede comunicarnos su propia Ciencia en la medida que le plazca. Todo esto lo puede conocer el hombre con su razón natural, sin Filosofía. Pero es cierto que un conocimiento rigurosamente científico de tales verdades pertenece a la filosofía.

A la filosofía toca, pues, establecer y demostrar estas grandes verdades necesarias que la fé y la Teología presuponan.

c) *La Filosofía como instrumento de la Teología.* — La Filosofía cumple este papel, dice Sto. Tomás de tres maneras: a) En una función *apologética*, demostrando los caracteres propios de la religión verdadera el milagro, la profecía, etc. Y aplicándolos luego con ayuda de la Historia, a la Religión Cristiana de la Iglesia, demuestra que ella es la Iglesia de Cristo. A este momento hicimos referencia principalmente en el punto 2, e).

b) En una obra rigurosamente teológica. (De que hablamos antes, n.º 3.) los principios filosóficos, perdiendo su propia autonomía y dejando de ser propiamente filosofía, se subordinan para ayudarla, a las primeras Verdades de la Revelación, para organizarla en una obra científica, en Teología propiamente tal.

c) Finalmente, la filosofía ayuda a la Teología a resolver las objeciones que se le oponen en nombre de la razón. Muchas dificultades, por no decir la mayor parte, que se levantan contra el Dogma o la Teología, provienen de falsas concepciones filosóficas. Sólo la razón, y mejor, la Filosofía y la Historia pueden resolverlas en su propio campo. De ellas echa mano, por eso, la Teología en tales casos para diluirlas y hacer ver que la Teología no tiene ninguna oposición. Como se ve estos tres servicios de la Filosofía se refieren a sus tres momentos; al previo, al constitutivo, y al consiguiente de la Teología.

CONCLUSION: Tres posiciones fundamentales en las relaciones entre la filosofía y la teología. De lo expuesto se sigue que en lo referente a las relaciones entre la filosofía y la teología la verdadera posición está entre dos extremos viciosos:

a) La de someter enteramente la filosofía a la teología, negándole su autonomía propia en su objeto, principios y ámbitos. Tal posición ha sido defendida por los protestantes del siglo XVI (Lutero, Calvino, etc.), quienes, al sostener la posibilidad de una aprehensión intelectual de la verdad. Sólo por vía de la Revelación es posible la adquisición de la ver-

dad, que la naturaleza humana, y consiguientemente, la filológica posición ha sido defendida por el Tradicionalismo del siglo XIX (Lamentablemente, Bonald, etc.) el cual afirma la imposibilidad física o moral de la adquisición por vía racional del conocimiento de Dios y de las verdades fundamentales de la filosofía que sólo podría obtenerse por la Revelación. La teología sostiene una tesis que puede parecer la misma, pero no lo es. Sin estar corrompidas, la naturaleza e inteligencia humana están heridas por el pecado original, y por eso son tantas las dificultades que ellas encuentran y para descubrir con facilidad y por parte de todos los hombres el conjunto de verdades necesarias para organizar ordenadamente la vida, que es moralmente imposible lograrlo sin la ayuda de la Revelación. Pero bajo su influjo, la inteligencia puede después demostrarlo filosóficamente.

b) Por el otro extremo Descartes negaba a la teología su función de juzgar negativamente a la filosofía, con la cual lógicamente la privaba del carácter de Ciencia. La filosofía resultaba, pues, no sólo autónoma sino enteramente independiente y separada de la teología. Tal es origen del racionalismo, que llegará a negar toda posibilidad de un orden sobrenatural de la Revelación; Dios no puede comunicar su ciencia a los hombres.

La filosofía o Sabiduría humana es la única Sabiduría o conocimiento superior a él.

c) En cambio, admitidos los dos órdenes; natural y sobrenatural, uno descubierto y tratado científicamente por la razón filosófica que así como naturaleza y gracia se distinguen pero no están separadas sino íntimamente unidas, subordinada la primera a la segunda; así también las Sabidurías, que congnooscivamente las expresan, son distintas y diversas por sus objetos formales, principios y luz propia, pero no están separadas, sino negativamente juzgadas y subordinadas y sujetas a su influjo positivo indirecto, la Filosofía a la Teología, e íntima y jerárquicamente unidas e integradas en la Sabiduría cristiana.

VI — FILOSOFIA Y RELIGION

1 — *Filosofía y Religión natural*. — En la primera parte de este capítulo hemos tratado de determinar las relaciones entre la filosofía y la teología de vigencia histórica en nosotros.

En esta segunda parte, queremos ver las relaciones entre *filosofía y religión* sobrenatural cristiana, a partir de aquella.

La filosofía culmina con la demostración de la existencia de Dios, como Causa Primera del ser y llega incluso a penetrar, siquiera analógicamente, en el misterio de la Esencia divina.

Una vez llegada hasta allí la filosofía deduce las consecuencias de la existencia del *Ser*, Causa primera y fin último del hombre. Este ha recibido de Dios todo su ser y de El depende enteramente en su existir y obrar. An te su Creador la razón (y más todavía cuando procede científicamente, es decir, cuando es filosofía) descubre la *religación* real en que el hombre se encuentra en su ser y obrar frente a El y la obligación consiguiente de prestarle homenaje de *reconocimiento* y acatamiento de tal Señor absoluto de todo lo que es, sobre todo del propio Ser como Creador, es decir, de adorarle; y de *gratitud* o darle gracias de necesidad y dependencia respecto a sus dones, de *pedirlo* y *orar*, y de pedirle perdón por los pecados contra El cometidos, es decir, de *satisfacción*. Para manifestar a Dios estos sentimientos de petición y oración y de adoración reparación o satisfacción por el mal hecho con el pecado, la razón descubre la necesidad de expropiarlo exteriormente por el *sacrificio* por la destrucción de algo, de una víctima, sobre todo de algo vivo, que se destruyes o inmola en lugar del hombre. La filosofía, pues, conduce no sólo al conocimiento de Dios, sino al descubrimiento de los deberes consiguientes que constituyen, los *deberes religiosos* o la *Religión* simplemente tal: los actos con que el hombre reconoce a Dios como tal y Creador y Dueño absoluto, y como a tal le implora sus dones y pide perdón de sus pecados y ofrece sacrificios con esos mismos fines.

La *religión natural* es una *consecuencia práctica* o de vida, que sigue al conocimiento teórico de la existencia de Dios.

Por otra parte, la filosofía ve que el hombre tiene como Causa final o última o Bien supremo a Dios y que, por ende, no puede acrecentarse o perfeccionarse como hombre, si no

es ordenando su actividad libre (y através de ésta, toda su actividad y ser) a este Bien divino, sometiéndola a su existencia para lograr su posesión. El hombre no encuentra su plenitud inmanente humana sino por esta ordenación y sometimiento al Bien divino. La ética se sostiene y organiza desde dos extremos: del hombre, tal cual es, sobre todo en cuanto libre o dueño de su propia actividad y destino, y del Fin trascendente divino que debe llegar a poseer para lograr su propia perfección. Toda la filosofía o visión teórica del Fin y obligaciones morales, así como la actividad práctica libre con que el hombre se sujeta a ellas, en la palabra, la ética como actividad Teórica de la inteligencia y como actividad práctica de la voluntad libre, se sostiene, como en su término último definitivo, en Dios y tiene un carácter consiguiente, esencial y eminentemente religiosa. Más aún, aquellos actos constitutivos de la religión que el conocimiento de Dios trae aparejados: adoración, acción de gracias, oración, propiciación y sacrificio son otras obligaciones que la ética impone al hombre a la luz de su ser inmanente humano y de su fin trascendental divino; las obligaciones primeras y más graves, las que tiene con Dios mismo. Y como el hombre no es únicamente espíritu, sino también materia, substancialmente unidos, de tal manera que su vida espiritual depende constantemente de su vida material, su homenaje de adoración y reconocimiento a Dios y demás actos religiosos, deberían ser, si, ante todo del alma pero también del cuerpo, para que sea todo el hombre quien los tributa y para que los actos del espíritu tengan sostén y cobren fuerza y vigor con la intervención del cuerpo.

Por otra parte, el hombre es naturalmente social, su limitación individual y su inclinación lo llevan naturalmente a formar la sociedad, la sociedad familiar y política, ante todo. Ahora bien, Dios es el Autor de la naturaleza humana, El ha impreso en ella sus inclinaciones para lograr sus fines y por consiguiente, Dios es también Autor de la Sociedad, de lo cual se sigue que también la sociedad debe tributar a Dios los actos religiosos mencionados, es decir, debe tributarle *cul-to*. Y como la sociedad se establece como una reunión de hombres agrupados por el bien común, los actos sociales son y exigen un carácter exterior o público; actos religiosos, de adoración, petición, etc., expresados en el sacrificio que la Sociedad debe a Dios deben asumir una condición extrema, son pues, un culto público. Y así como a la autoridad familiar o política toca todo lo concerniente a ordenar a los miembros a la consecución del fin propio de esa sociedad, a ella

toca, por eso mismo la ordenación del culto público dentro de la órbita respectiva propia.

En un orden natural es pues a la razón y a la filosofía hacerlo científicamente a quien le toca establecer la religión individual y social. Ella descubre las relaciones del hombre con Dios y dictamina los actos religiosos que el hombre debe realizar.

La actividad estricta o prácticamente religiosa, como realización de tales actos religiosos impuestos por la razón y la filosofía (así como la actividad ético-práctica en general) desbordan a la filosofía propiamente tal y emanan y son fruto de la decisión de la voluntad libre, que acata y se somete a las exigencias ontológicas que expresan las normas de la inteligencia y de la filosofía, y que no pueden realizarse, eso sí y por eso mismo, sino bajo la dirección de aquellas normas especulativo-prácticas de la razón, que científicamente están organizadas y fundamentadas, y son de la recta filosofía.

Brevemente, si por Religión se entiende el establecimiento teorético o por parte de la razón de las obligaciones que el hombre, como ser espiritual-corpóreo, individual y socialmente tiene para con Dios, cuando tales obligaciones se establecen científicamente la religión es parte de la filosofía: de la filosofía especulativa de la Metafísica en su capítulo de teodicea, y de la filosofía práctica o ética en su capítulo que dictamina nuestros deberes con Dios. Es lo que podemos llamar el conocimiento y filosofía religiosa o de la Religión.

Pero si por Religión se entiende la vida humana organizada bajo la dirección de esas normas religiosas o deberes para con Dios, o en otros términos, el cumplimiento práctico por parte de la voluntad libre de los actos exigidos por tales normas teoréticas, la Religión (como toda actividad práctica o vivida de la moral) desborda la filosofía propiamente tal bien que la supone y no se realiza sino bajo su dirección o acatamiento práctico de su visión teorético-práctica, como una realización a llevar al ser, por parte de la voluntad libre, de deber ser, que ella teorícamente formula. La religión es una parte de la ética, más aún parte fundamental de la misma.

No está demás advertir que este orden puramente natural, de un hombre que haya sido pura y exclusivamente hombre y de una actividad religiosa consiguiente (en sus dos aspectos teorético-práctico y estrictamente práctico) nunca ha existido. El hombre nunca fué puramente hombre fué creado en justicia original, es decir, elevado al orden sobrenatural de la gracia o participación de la vida de Dios. Luego,

por el pecado original, cayó de ese estado, pero no para quedarse en ese plano de pura naturaleza, sino de naturaleza caída. Más tarde fué rehabilitado y levantado de nuevo al plano de la participación de la vida divina, gracias a la Redención de Nuestro Señor Jesucristo. Sin embargo, así como la naturaleza del hombre no ha sido suprimida, sino que subsiste, bajo la vida sobrenatural de la gracia que la supone, todo el orden natural con sus exigencias ético-religiosas, subsiste bajo las exigencias ético-religiosas del orden sobrenatural, sin la “gracia sanante”) no bastaría para dar entero satisfacción a las obligaciones reales del hombre tal cual existencialmente es, tal cual debe ser y actuar en la presente economía sobrenatural, sin embargo también es verdad que ese orden natural (elevado y superado en el orden cristiano de la rehabilitación sobrenatural) subsiste y debe ser acatado y realizado en todas sus exigencias.

2 — *Filosofía y Religión sobrenatural cristiana.* — a) *Dos momentos fundamentales del proceso de la fé.* La filosofía no sólo nos conduce hasta Dios y a la Religión y organiza desde su plano teórico-práctico toda la actividad religiosa del orden natural; sino que nos ofrece los fundamentos racionales que conducen al hombre hasta las puertas de la religión sobrenatural. Y nos referimos a ello cuando en el proceso de la fé distinguimos dos momentos fundamentales, el que hace a una determinada Revelación y Religión aceptable o creíble y el de su aceptación formalmente tal. El primer momento es un proceso substancialmente de razón y cuanto se lo elabora científicamente, de filosofía, que bajo su luz se termina con la Historia. El segundo, en cambio, si bien es un acto que supone el fundamento racional del primer momento, lo supera y en un acto libre de fé, que se apoya en la autoridad de Dios, y no se puede hacer sin la ayuda de la gracia divina.

b) *La filosofía organiza y fundamenta el proceso que hace a la Revelación evidentemente creíble.* A la filosofía toca, pues, la organización de ese primer momento, que fundamenta racionalmente el juicio de credibilidad de la Revelación y que conduce así a la razón hasta las puertas de la fé, si no hay mala voluntad que oscurezca a la razón e impida a la filosofía a proceder conforme a las exigencias de la verdad.

En efecto, la filosofía nos hace conocer a Dios y nos descubre sus principales atributos: Dios es la existencia infinita, tiene todas las Perfecciones en grado puro e infinito: es pues el Acto de Inteligencia en posesión intuitiva y

exhaustiva de toda verdad, en tal sentido *no tiene* sino que es la misma *Ciencia* infinita, incapaz de ignorancia y error. Por esa misma Perfección omnímota es la Santidad infinita, la Veracidad suma, incapaz de engañar a nadie. Como Omnipotencia soberana, todo lo puede y consiguientemente puede comunicar al hombre las Verdades que El quiera e imponerle las obligaciones que El disponga, las cuales provenientes de la Inteligencia y Bondad infinita, serán siempre racionales y para bien del propio hombre. La filosofía nos adoctrina de una *posibilidad* de *Revelación* y de *Religión* positiva superior a la natural. Y como la Ciencia de Dios es infinitamente superior a la humana, *a priori* la filosofía nos enseña que Dios puede conocer y comunicar al hombre verdades superiores al alcance finito de su inteligencia, misterio cuya existencia ésta llega a conocer sin poder demostrar ni comprender en su íntima esencia. La misma filosofía, pués, demuestra la posibilidad de verdades superiores a la comprensión de la razón (*misterios*) que Dios puede conocer con su inteligencia y Ciencia infinitas y comunicarnos y *revelarnos por su infinita Misericordia*.

A su vez la filosofía, en posesión de las verdades o principios primeros y absolutos, del principio de no contradicción sobre todo, sabe que todo lo que se opone a estos principios es absurdo y falso; y que, por ende, las verdades que Dios quiera revelarnos, pueden ser superiores, pero nunca contrarias a la razón, es decir a la verdad evidente o absolutamente descubierta por aquella; y que, por eso mismo cualquier Religión que se presentase contrariando la verdad de la inteligencia o las normas absolutas de la Etica natural, sería falsa, ipso facto. No así, por ofrecer verdades y normas prácticas-religiosas-éticas superiores a la razón, pero que no la contradicen.

c) *Los criterios de que echa mano la Filosofía para lograr la credibilidad de la Revelación.* — Por otra parte la filosofía nos propone también los medios o criterios para discernir la verdadera de la falsa Religión revelada. En efecto, ella llega a discernir un orden *esencial metafísico* absolutamente necesario e inmutable y un orden existencial o *físico* gobernado (excepto la libertad humana) por leyes necesarias, por *leyes naturales*, que, en definitiva, están establecidas y dependen de la *libertad divina*. Estas leyes son necesarias, inmutables para las fuerzas naturales o para el hombre pero no para Dios. Si El quisiese absolutamente podría suprimirlas o suspenderlas totalmente, y más suspenderlas en un caso especial, precisamente para manifestar su intervención ya que El sólo es capaz de hacerlo. Tal es el milagro.

Dios tiene pues un medio con que manifestar su intervención para aprobar una Religión por El revelada: el *milagro*. Cuando un hombre se dice enviado por Dios o Hijo de Dios y para confirmar la doctrina que dice recibida o revelada por Dios, sí, a más de ser ella conforme a la razón la confirma con *milagros*, no hay duda que es así ya que Dios (por su Ciencia y Veracidad infinita) no podría hacer el milagro en tal caso sino tratarse, en efecto, de una Verdad por El revelada, pues en caso contrario nos induciría a error.

Ahora bien, el milagro es un hecho *sensible* que sobrepasa *todo el orden o leyes naturales y que como tal puede sólo ser hecho por Dios*, un hecho que supera las fuerzas, lo que éstas no pueden hacer. Ahora bien, de tal hecho, sensible, extrínseco, por ejemplo de la Resurrección de un muerto, o de la curación de una enfermedad insanable con su gesto o palabra, no puede el hombre tener *conocimiento cierto*: por experiencia, si es testigo del hecho, o por fé, si le consta con certeza del mismo por la historia.

Otro signo o criterio es la *profecía o predicción* cierta de un hecho determinado que depende de la voluntad libre humana, sobre todo, cuando tal hecho es completo y efecto del juego de muchas voluntades libres y pre-anunciado y realizado con muchas de sus circunstancias precisas y concretas. El hombre con su sólo inteligencia puede conjeturar ciertos actos libres futuros en determinadas circunstancias y de un modo global, pero la predicción cierta y precisa en sus múltiples circunstancias de un futuro complejo y lejano, dependiente de una (y más, si de muchas) voluntad libre, es un hecho que escapa a toda inteligencia humana: y finita, sólo Dios con su Ciencia infinita y eterna, ante la cual todo está presente, conoce los futuros libres. Si pues, un hombre, que se dice su enviado, para confirmar que su doctrina es realmente revelada por Dios, enuncia *Profecias* sobre acontecimiento futuros muy lejanos en el tiempo y con circunstancias bien determinadas, que luego, llegado el momento, fielmente se cumplen, por las mismas razones antes dichas del milagro, viene a poner el sello de su autenticidad a la Revelación dicha.

Por otra parte, como el milagro, también la *Profecía*, tanto en su *enumeración* como en su *cumplimiento* es un hecho externo, que puede verificarse por *experiencia* por quién es testigo de su enumeración o de su cumplimiento, o por testimonio fehaciente histórico o por los demás.

d) *Complemento de la Historia*. — Para acabar de alcanzar la evidencia acerca de la *credibilidad* de una determinada Religión y Revelación positiva, la razón debe echar mano a

más de la Filosofía, también de la Historia. Debe indagar con todo el sentido crítico con que se investigan las realidades históricas, sobre los testimonios aducidos y los hechos por ellos narrados, hasta dejar bien esclarecida la autenticidad de los documentos y perfectamente respaldada sobre la autoridad (ciencia y veracidad) de los testimonios, la verdad del hecho o doctrina expuesta.

Una vez que la Historia ha realizado su cometido, dejando asentada la verdad de la existencia de los personajes históricos, de su vida, de su doctrina y de sus milagros y profecías en confirmación de su doctrina, la Filosofía siempre a la luz de sus propios principios racionales, puede llegar (y llegar de hecho en el caso del Cristianismo y más precisamente de la Religión Católica) a la formulación del juicio de credibilidad: esa religión tiene todas las garantías racionales para ser aceptada como revelada por Dios es *evidentemente creíble* como verdadera religión revelada por el Señor.

e) *Segundo momento fundamental: acto de fé.* — Frente a ese juicio de la filosofía y de la razón el hombre *libremente* se decide: o bien a rechazar irracionalmente y culpablemente esa Verdad revelada, esa Religión o por el contrario a aceptarla. Pero en esta segunda hipótesis ese acto ya no se apoya directa e indirectamente en las razones filosóficas históricas de la credibilidad, sino supuestas éstas en la autoridad de Dios revelante. Es un acto de fé, que según la Teología sin dejar de ser “*un obsequio racional*” de la inteligencia, un acto conforme a las exigencias de la razón, es un acto *libre* pues la inteligencia sólo tiene evidencia de la credibilidad, pero no de la verdad misma aceptada, y debe ser movida, por eso, por la voluntad; y a la vez un acto sobrenatural que supone la ayuda de la gracia divina, la cual por lo demás no se niega, al contrario está pronta y a disposición de todo hombre de buena voluntad. Los motivos racionales de la filosofía y con ésta, de la Historia *fundamentan el juicio de credibilidad* necesario y previo al acto de fé; el cual de este modo resulta, por eso, una aceptación *razonable*; pero tales motivos filosófico-históricos no entran en el acto mismo de fé, que se constituye como un acto de inteligencia imperado por la *voluntad libre* y con la ayuda de la gracia, acto de inteligencia, que no se apoya en la *evidencia* de la verdad sino en la *Ciencia y Veracidad* (o sea, en la Autoridad) de Dios, revelante.

f) *Situación de las verdades de la Fé y la Teología respecto a la razón y Filosofía.* — Una vez aceptadas las verdades reveladas por la Autoridad de Dios, lo que la filosofía apriori preveía, se da: entre esas verdades hay algunas superiores

a la demostración filosófica o racional, incluso algunas de ellas siguen incomprendibles en su íntima esencia (misterios, *estrictamente*) aún después de conocidas su existencia por la Revelación. En cambio, otras vienen a confirmar por el camino de la fé, la verdad natural conocida por la razón y la filosofía, otras a darnos certeza sobrenatural de verdades sólo vislumbradas por la razón. En todo caso, las verdades reveladas nunca son opuestas a la razón, no contradicen ningún principio evidente de la filosofía o de la razón natural. Si ello ocurriese, sería un indicio cierto de la falsedad de tal religión y revelación. En efecto, la verdad no puede oponerse a la verdad, porque el principio fundamental emanado del ser o verdad ontológica es precisamente de no-contradicción y toda verdad (*natural o sobrenatural*, según se comunique a la inteligencia por la *evidencia* del ser o por la *Revelación*) proviene, como el ser del Ser o Verdad divina, y no puede por eso ser contradictoria sino concorde con toda otra verdad.

g) *La Fé no es un acto irracional.* — Contra lo que ligeramente suelen afirmar, con absoluta ignorancia de lo que realmente es la fé sobrenatural (a la que considera a priori despojada de todo sentido de verdad y más, de verdad sobrenatural, lo que queremos subrayar aquí es que la fé no es un sentimiento ciego, proveniente de la parte emotiva o afectiva de alma, sino ante todo un acto de inteligencia realizado con el imperio de la voluntad libre, que puede ir o no acompañado de sentimientos, pero que ciertamente no consiste en ellos. Decir que la filosofía es un *conocimiento* racional y la Religión y la fé un sentimiento o una aprehensión irracional, emotiva, sentimental, etc. del objeto es desconocer y desnaturalizar la realidad de la verdadera fé.

Por lo demás, en un orden puramente natural (a que reducen la fé estos autores de manuales de Introducción a la Filosofía) el hombre, no tiene otro camino de acceso a la verdad que el de la inteligencia, que lo aprehende y profundiza por su triple operación de conceptos, juicios y ratiocinios. No hay un camino irracional (sentimiento, afecto, emoción no intelectual, etc.) que nos revele y nos de la aprehensión del ser. No sólo no hay prueba de ello sino que es contrario al testimonio de nuestra conciencia. Estos autores confunden los sentimientos y emociones que como una resonancia afectiva, suelen acompañar y vigorizar el acto intelectual mismo en que consiste la fé con la fé misma.

Sólo en los grados superiores de la vida sobrenatural, hay más aprehensión de Dios por vía de amor. El amor o caridad sobrenatural que nos adhiere el alma a Dios bajo el influjo

divino del Espíritu Santo, de su don de Sabiduría, descubre los secretos de Dios por vía de connaturalidad afectiva. Pero este conocimiento o aprehensión de Dios por vía de amor a más de 1) no ser natural 2) supone y se apoya en la fé, que es conocimiento por vía intelectual. En su raíz supone siempre un verdadero conocimiento intelectual: el sobrenatural de la fé.

VII — DIVISION Y PARTES DE LA FILOSOFIA

1 — *Unidad de la Filosofía.* — Como *Sabiduría* o ciencia del ser desde sus causas supremas la Filosofía es una unidad cognocitiva, un *conocimiento unitario*. Como tal, la Filosofía busca *des-cubrir* el ser en sus íntimos y últimos constitutivos intrínsecos y causas extrínsecas que dan razón o justificación de él ante la inteligencia. Este objeto formal genérico que comprende toda la realidad divina y creada, actual y posible, es una determinación, por ende, un conocimiento uno que es la Filosofía.

2 — *Filosofía especulativa o teórica y práctica.* — La Filosofía como toda actividad intelectual, tiene su raíz en un apetito o inclinación natural de la inteligencia hacia su objeto: el ser o verdad o verdad ontológica. La inteligencia está inclinada a la verdad objetiva, como la vista al color o el oído al sonido. De ahí que este apetito de conocer sea inato, conatural, o proveniente de la misma naturaleza y modo de ser del hombre.

Ahora bien, tal inclinación natural de la inteligencia puede detenerse y no tener otro fin más que la verdad objetiva; se trata de una actividad de solo la inteligencia sin subordinación a otra facultad, por la cual aquella busca exclusivamente su objeto: la verdad. O en otros términos, el entendimiento quiere conocer, por conocer, es decir, aprehender la verdad por la verdad misma. Esta actividad puramente intelectual en que la inteligencia se proyecta en busca de su objeto, la verdad, nada más de que para de-velarlo, para verlo o contemplarlo, se llama por eso mismi, teórica, contemplativa o especulativa, tres palabras que indican en griego *Theoréo* o en latín (*contemplo, speculor*) la acción de pura mirada o aprehensión del objeto o verdad como es, sin intento alguno de actuar sobre él para modificarlo. Esta actividad puramente intelectual es esencialmente desinteresada no busca el objeto como algo útil o medio para alcanzar un fin, sino que él mismo es fin o bien por su propio o intrínseco valor. La inteligencia trata de verlo como él es, como él exige ser visto para no ser deformado, vale decir, se somete, se ajusta a las exigencias de su objeto: el ser o verdad objetiva como es en sí misma sin modificarla para nada. El entendimiento como tal siempre es especulativo o teórico, pues por naturaleza busca ver o aprehender lo que la realidad es, es decir, de-velar el ser o lo que las co-

sas son en sí mismas, independientemente de lo que nosotros queremos que sean.

En cambio, la voluntad, por naturaleza, busca el ser como bien suyo, como acto que perfecciona o acabe su potencia o imperfección. Tiende a modificar las cosas o la propia actividad para que sean como ellas quieren que sean, como deben ser buenas. Al revés de la inteligencia, la voluntad, es esencialmente práctica, no quiere aprehender el ser como es, como verdad, sino conseguirlo como bien o perfección suya, y si es necesario cambiarlo en lo que ellas quiere que sea, en lo que debe ser, para transformarlo así en bien suyo.

Pero la voluntad es tendencia hacia un bien no poseído o goce en el bien alcanzado; pero en ambos casos es apetito ciego. Para proyectarse hacia un objeto, es menester que la inteligencia lo aprehenda para dirigirlo en todos sus pasos.

Cuando la inteligencia actúa bajo la imposición de la voluntad para que le descubra su objeto y los medios necesarios para alcanzarlo vale decir el bien y sus exigencias, ontológicas, para conseguirlo por posesión, si ya existe por realización si no existe, al menos como bien tal como lo quiere la voluntad. Su actividad sigue siendo intelectual y como tal, especulativa o develadora del ser o verdad; pero no actúa independientemente en su propia órbita ya, sino que toda ella con su objeto, la verdad, está sometida y sirve a las exigencias prácticas o del obrar de la voluntad, y, en tal sentido, es también y se llama actividad o conocimiento práctico. La actividad intelectual en este caso es especulativo-práctica o teórico-práctica. Este conocimiento no busca la verdad por la verdad misma, no tiene como meta la desinteresada contemplación de la verdad, sino la verdad como bien para dirigir la voluntad. Toda su actividad no es sino un medio de la actividad práctica que la somete para su propia dirección. Por eso, como conocimiento, el conocimiento práctico es inferior al teórico. Este es independiente y desinteresado, no tiene otro fin que su propio objeto: la verdad. En cambio, el conocimiento práctico sólo busca la verdad como medio para dirigir la acción de la voluntad y la sirve y se somete.

El conocimiento de la verdad en sí o el conocimiento para dirigir la acción por sus causas últimas, constituyen la Filosofía especulativa o la Filosofía práctica, respectivamente.

3 — *Doble conocimiento y Filosofía práctica: estrictamente práctica o moral y artístico-técnica.* La actividad práctica o volitiva puede ordenarse a la conducción ya del bien o fin del hombre como hombre, ya del bien de un objeto o actividad extrínseca al propio hombre y a su obrar específico es-

piritual. La primera intenta ordenar el obrar o la actividad específica espiritual, la propia libertad en dirección a la consecución de su propio bien; la segunda intenta ordenar el hacer o actividad del hombre en dirección a la consecución del bien de la cosa misma por hacer. Por eso la primera hace buena la actividad específica y libre del hombre en sí misma y hace bueno al hombre en cuanto hombre: un hombre bueno; la segunda hace bueno al hombre únicamente en cuanto a una actividad suya, no en sí misma sino en cuanto ajustada o conducente a la consecución del de una cosa extrínseca a él, y por eso no lo hace bueno en cuanto hombre, sino en cuanto ejecutor de ese hacer artístico-técnico: un buen músico o un buen carpintero. La primera es la actividad ética o moral, que ordena al hombre a su fin último y consiguiente perfección específicamente humana; la segunda es la actividad artístico-técnica que ordena el hacer del hombre para lograr el bien de las cosas, para hacer a éstas buenas ya como obra de arte, es decir, bellas, ya como medios al servicio del hombre, es decir útiles (técnica).

La actividad intelectual correspondiente que dirige ambas acciones prácticas, ordenadas unas al fin o bien del hombre y a la consiguiente organización de su actividad espiritual libre en cuanto tal, otra al fin o bien de la cosa por hacer y a la consiguiente organización de la actividad del hombre que la realiza, da lugar también a un doble conocimiento teórico-práctico; uno estrictamente práctico o moral y otro poético el cual se subdivide a su vez en artístico y técnico. Cuando esta doble actividad intelectual que dirige la actividad práctica es un conocimiento por sus causas últimas tenemos la Filosofía práctica en su doble rama de: Filosofía Moral y Filosofía del Arte y de la Técnica.

Veamos ahora las partes en que se divide la Filosofía especulativa o teórica y la Filosofía práctico-moral y artístico-técnica.

4 — *Principio de división de la Filosofía; los objetos formales: abstracción total y abstracción formal.* — Toda división de la Filosofía o de las ciencias debe hacerse de acuerdo a los objetos formales, ya que estos son quienes le confieren su especificidad. Como el saber está pues, específicamente constituido por la determinación de estos objetos formales habrá tantos tipos específicos de Filosofía (o de Ciencia) cuantos sean los objetos formales específicamente diversos.

Ya dijimos en el primer capítulo lo que era objeto formal quod, y objeto formal bajo el cual. El primero es lo que primeramente y como tal es captado por la facultad o tipo de conocimiento, y en razón del cual es captado todo lo de-

más. Brevemente: es el aspecto o cara bajo el cual es aprehendido el objeto o realidad conocida. El segundo es el medio con el cual la inteligencia puede alcanzar y ponerse en contacto con su objeto formal propio.

a) *Abstracción total*. — Todo concepto es abstracto. La inteligencia humana, como toda inteligencia, tiene como objeto formal el ser. Pero la inteligencia humana en su estado de encarnación o unión substancial del alma espiritual con el cuerpo, no logra ponerse en contacto con su objeto formal: el ser sino a través de los sentidos, y por ende, sino en el ser material. Más este ser material precisamente por la indeterminación o potencia pasiva de la materia no es inteligible o aprehensible en acto por la inteligencia. Para aprehenderlo ésta necesita despojarlo previamente de sus notas materiales, a fin de hacerlo así inteligible en acto. Por otra parte la materia sellada por la cantidad, es el principio de individuación. (Tesis que se demuestra en Filosofía natural.) Por consiguiente despejar de las notas materiales o de indeterminación potencial equivale a abstraerse de las notas individuantes. Esta es la razón por que todo concepto humano es abstracto, es universal. No tenemos, ni podemos tener concepto directo de lo singular o, lo que es lo mismo, intuición intelectiva. Por eso a lo individual lo conocemos integrando el concepto abstracto de la esencia en la realidad intuída por los sentidos, atribuyendo aquél (predicado) a éste (sujeto) en el juicio, operación en la cual recién podemos conocer intelectivamente lo individual desde su esencia.

Esta abstracción, común a todo concepto mental, se llama abstracción total, porque mediante la misma la mente toma la esencia específica sin sus notas individuantes. Mediante tal abstracción que el hombre lleva a cabo sin ningún esfuerzo, como un modo connatural de su actividad cognoscitiva, la inteligencia toma posesión de su objeto formal propio: el ser o esencia de las cosas materiales.

La inteligencia humana en su carnal condición o de unión con el cuerpo, no puede llegar a conocer ningún otro ser sino desde el ser o esencia de las cosas materiales, que es su objeto formal propio.

b) *Abstracción formal*. Pero la inteligencia, a partir de ese objeto primero, practica en él otras abstracciones, por lo cual toma un aspecto o formalidad dejando otros, razón por la cual este grado de abstracción se llama abstractio formalis, abstracción formal. Los tres grados de abstracción formal no son propiamente del mismo tipo ni se realizan del mismo modo. En rigor, sólo el segundo grado es una abstracción filosófica, como una empresa suya, no pueden alcanzar. Análogamente estrictamente tal, pues el primero no se distingue de la

abstracción total, y el tercero propiamente es un separatio o juicio, que prescinde de toda materia. Como esta cuestión metafísica rebalsa los límites de una Introducción, para simplificar, a estos tres modos de des-materialización del objeto que de-vela tres objetos formales diferentes, los llamamos tres grados de abstracción formal. A diferencia de la anterior la abstracción formal es científica, sólo se logra por un esfuerzo consciente en el objeto primero, del que se va prescindiendo por grados de su materialidad.

En un primer esfuerzo de abstracción sobre el ser de las cosas materiales, la inteligencia sólo prescinde de notas materiales individuantes, como en la abstracción total. El objeto formal que resulta es: el ser material abstracto o universal. Los antiguos decían: el ser móvilo, cambiante.

En un segundo esfuerzo de abstracción, la inteligencia prescinde no sólo de las notas materiales individuantes, sino también de toda materia sensible. El objeto o formalidad que resulta es el ser cuanto, la materia inteligible.

Ahora bien, estos tres objetos formales, que resultan por tres grados de abstracción formal (los cuales son por eso los tres objetos formales bajo el cual, la luz inteligible bajo la cual la inteligencia alcanza aquellos tres objetos formales) dan lugar a las tres partes fundamentales, a las tres partes específicamente diferentes de la filosofía especulativa o teórica.

5 — *División de la Filosofía teórica, de acuerdo a estos tres objetos o formalidades de estos tres grados de abstracción. — Filosofía natural y Ciencia Empírica.* — Sobre el ser material el ser móvil o cambiante versan a la vez las Ciencias empíricas y la Filosofía natural. Las Ciencias empíricas (química, física, ciencias naturales en general hasta la Biología y en parte, la misma Psicología empírica) tratan del ser material poniendo un acento en lo material, vale decir tratan de él bajo su aspecto empírico. Como ya exponíamos a propósito de saber científico, a estas ciencias empíricas no le interesa se ser inteligible de las cosas materiales lo que estas realmente o en sí mismas son, sino su modo de manifestarse, sus fenómenos o apariencias sensibles.

En cambio, a la Filosofía de la naturaleza le interesa el ser material poniendo el acento en el ser, en lo inteligible del ser material, busca esclarecer la esencia, lo que realmente o en sí mismas son las cosas materiales.

Por eso, aunque la Filosofía Natural y las Ciencias empíricas-naturales versen sobre el ser material (objeto del primer grado de abstracción sin embargo se distinguen esencialmente entre sí, al tomar la primera el aspecto in-

teligible o real el ser formalmente tal del ser material, y la segunda el aspecto material o fenoménico, lo empírico formalmente real del ser material. Las ciencias inductivas se dividen a su vez en: Física, Química, Zoología, Botánica, Biología, etc. se subdividen en nuevas disciplinas de acuerdo a la formalidad que estudian en el aspecto empírico del ser material. En muchos casos es difícil determinar si una ciencia se distingue formalmente de otra porque es difícil determinar si su objeto es formal o específicamente diverso del de las otras.

La Filosofía natural a su vez se divide en: Cosmología o estudio del Mundo material hasta los seres vivientes inconscientes inclusive, y Psicología o estudio del ser y vida consciente, cuya parte principal es la Antropología o estudio filosófico del hombre.

6 — *Nota sobre la imperfección de ambos conocimientos: filosófico y científico del ser material.* — El hecho de que ni la Filosofía natural ni las Ciencias empíricas agoten separadamente al objeto formal de este primer grado de abstracción: el ser material, explica su carácter deficiente o imperfecto. Ni la Filosofía ni las Ciencias empíricas pueden separadamente, explicar la realidad material. Así como ni el conocimiento sensitivo ni el conocimiento intelectual bastan para conocer la realidad concreta material, y por eso ambos deben integrarse en el juicio; no de otro modo la Ciencia empírica, (que sistematiza y confiere jerarquía científica al conocimiento sensitivo) y la Filosofía natural (que sistematiza y da jerarquía filosófica al conocimiento intelectual) deben mutuamente complementarse e integrarse en su saber total. La composición substancial del ser del hombre hecho de materia y espíritu, da origen a este modo de conocer material y espiritual (sensitivo e intelectual) complementario. Lo que un ser puramente espiritual alcanza con un acto simple e intuitivo, debe alcanzarlo el hombre con un acto, el juicio, que integra dos conocimientos imperfectos: la intuición sensible y el concepto abstracto. Su encarnación impone a la inteligencia su dependencia de los sentidos para alcanzar su objeto; esta dependencia impone la abstracción en el concepto con la consiguiente pérdida de las notas individuantes; y este modo de ser abstracto del concepto exige su reintegración en lo singular concreto de la intuición empírica mediante el juicio.

Esta situación de ambos conocimientos frente al mismo objeto formal: el ser material explica las luchas por la absorción total del mismo de parte de cada uno de estos tipos de saber, a expensas del otro. Así en la antigüedad y medio-

evo primó el conocimiento filosófico y si bien no se descuidó del todo el conocimiento empírico de la realidad material, la verdad es que se estudió ante todo al conocimiento inteligible esencial de la misma. Esta preeminencia del conocimiento filosófico a expensas del empírico, explica que las Ciencias empíricas no lograsen el desarrollo conveniente ni la autonomía y sólo fuesen tratadas como un preámbulo de la misma filosofía natural. Se atendía a lo empírico casi exclusivamente en la medida de su necesidad para penetrar en lo inteligible.

Recien en el Renacimiento con el descubrimiento de la inducción y su uso en la concepción moderna de su noción: repetición metódica de la experiência para descubrir las leyes de los fenómenos (con Bacon, Galileo, Keppler, Descartes, Gassendi y Newton) las ciencias empíricas logran un desarrollo y éxito y brillo extraordinario y con ellos, conciencia de su poder e independencia total.

Este mismo éxito de las Ciencias empíricas con el descubrimiento de las leyes naturales y de su aplicación en favor de bienestar del hombre, no sólo dieron auge a estas ciencias, sino que oscureció y relegó al olvido a la Filosofía natural.

Más aún, la ciencia empírica llegó a creer, por sus representantes que ella sola se bastaba para explicar el mundo material (reducido a sus fenómenos) suprimiendo como innecesaria la filosofía de la naturaleza. Ciertos problemas filosóficos que pudieron quedar aún en este tema, fueron relegados a la Metafísica. El mundo material quedaba así repartido entre la ciencia empírica y la Metafísica con exclusión de la filosofía natural. Recien en nuestro siglo XX a causa del fracaso de las ciencias empíricas para dar al hombre una explicación exhaustiva de la realidad que este ilusoriamente había buscado y llegado a esperar de ellas, merced a un prolijo análisis crítico del saber científico y filosófico realizado por una rama de la Filosofía que recien en este siglo logra su existencia autónoma la Epistemología, se ha llegado a ubicar a la filosofía natural y a las ciencias empíricas en su respectivo objeto específico, antes mencionado, dentro del objeto formal del ser material.

No sólo la limitación de su objeto, sino la imperfección misma del conocimiento inductivo (que descubre las leyes de la naturaleza, el modo constante de actuar de los fenómenos, pero sin de-velar el porque o causa inteligible del mismo) hacer del conocimiento científico natural una ciencia de menor edad, imperfecta, que necesita y busca siempre, por eso mismo, integrarse en un conocimiento superior

inteligible, que de razón o explicación a su propio objeto objeto. Por eso si en la antigüedad o medioeva se cobijó bajo la tutela de la filosofía natural, en la Edad Moderna, al independizarse de ésta, buscó y busca cada día más ponerse bajo lo tutela de las matemáticas. Principalmente la física (y la química, en cuanto cada día más depende y tiende a reducirse a ella) busca sustituir los fenómenos cualitativos por sus succiedáneos cuantitativos, a que aquellos están indisolublemente unidos para poder de este modo someterlos e incorporarlos al trato del objeto del saber matemático. Diríamos que la ciencia moderna como un ideal su total matematización.

La razón es la ya apuntada: las matemáticas proceden dentro de su objeto: la cantidad, de un modo inteligible y causal: no sólo ven que un fenómeno es así sino que a priori y deductivamente llegan a establecer que debe ser así y por qué debe ser así. Con lo cual la física inductiva e inventiva logra este carácter de ciencia deductiva y demostrativa propia.

7 — *Matemática y filosofía de las matemáticas.* — El objeto formal del segundo grado de abstracción, el ser cuanto, despojado de toda materia sensible especifica y constituye el saber matemático.

Según sea la cantidad continua o discreta, las matemáticas se dividen en Geometría o Algebra disciplinas fundamentales de las mismas.

La explicación esencial o inteligible de la cantidad constituye la filosofía de la cantidad, que si bien comprende también el objeto formal de este segundo grado de abstracción, sin embargo, por ser la cantidad el accidente propio y exclusivo del ser material y por estudiarse sin precedencia de su aspecto sensible entre en el objeto del primer grado y se incluye en la filosofía natural.

Las relaciones de esta parte de la filosofía con el conocimiento matemático propiamente tal son las mismas que median entre filosofía natural y ciencia empírica.

Los escolásticos profundizaron en el estudio de esta parte de la filosofía de la cantidad, en razón de su importancia para la inteligencia de la Teología eucarística.

Más directamente entra en el objeto de este segundo grado de abstracción, la epistemología de las matemáticas, es decir el estudio crítico o reflexivo del conocimiento de las matemáticas cual es el tipo y valor del conocimiento matemático.

8 — *La Metafísica.* — El objeto formal del tercer grado, el ser en cuanto ser es enteramente inteligible y por eso tam-

bien pertenece enteramente a la filosofía: a la metafísica. Acerca de este objeto nada tienen que ver las ciencias empíricas y matemáticas, porque se ubica más allá de todo fenómeno o experiencia, en un plano exclusivamente inteligible. Esta ubicación en un plano enteramente inteligible, explica porque toda filosofía empirista, sensista o positivista para quien únicamente tienen valor los fenómenos o datos empíricos, lo primero que niega es la Metafísica, porque la considera carente de todo objeto.

Ahora bien, el ser en cuanto ser puede ser estudiado directamente, ya en sí mismo, ya en su primera o suprema Causa. Parte de la Metafísica que estudia el ser en cuanto ser en sí mismo se llama ontología; la que lo estudia en su Causa primera se llama Teología Natural o Teodicea.

Pero el ser puede ser estudiado también en cuanto está en la inteligencia, es decir, en cuanto objeto de ésta, estableciendo el alcance del valor del conocimiento de la inteligencia en relación con su objeto, el ser. Esta parte de la Filosofía que estudia el ser en la inteligencia, es decir, que trata de determinar el valor de la inteligencia se llama Gnoseología o Crítica del conocimiento.

9 — *División del conocimiento y filosofía práctica.* — De acuerdo a lo dicho en apuntes anteriores (N.º 3) según que el conocimiento dirija la actividad del obrar o del hacer se dividirá en práctico-moral y artístico-técnico.

1) En el primer caso el conocimiento puede estar ordenado a dirigir la acción ya respecto a un fin limitado e inmediato del hombre, ya a su último y definitivo bien. En la primera hipótesis tenemos las ciencias práctico-morales como la Pedagogía, la Economía y el Derecho. Bajo algunos aspectos algunas de estas ciencias sobre todo la economía, pertenece a la vez a las ciencias del hacer porque tienen que habérselas con una actividad dirigida a la realización de bienes materiales exteriores al hombre; pero son ante todo, morales, porque su fin específico es ordenar la actividad económica a su fin específicamente humano, al bien del hombre. Por perder de vista su carácter formal y eminentemente moral habría querido organizar como una actividad dentro de sus bienes materiales propios sin tener en cuenta su esencial destino humano, la economía liberal moderna resulta al par que funda por la abundancia de bienes materiales que aparta, paradójicamente inhumana en cuanto impide a grandes porciones de hombres el acceso a esos bienes acumulados en las manos de unos pocos.

En la segunda hipótesis del conocimiento práctico-moral nos encontramos con la ética o moral estrictamente tal: la

organización del saber normativo de la actividad libre humana en dirección a su último fin o bien supremo. Según que ordene la actividad humana estrictamente individual o social, y esta ya como miembro de la familia, ya como miembro del estado, para lograr los respectivos bienes del individuo, familia o sociedad política, dentro de una organización jerárquica al fin último del hombre, la filosofía moral se divide en tres partes Individual, Familiar o Política (que responde en el lenguaje griego de Aristoteles a la Monástica, Económica y Política).

2) En el segundo caso la actividad intelectual puede estar ordenada a la dirección del hacer artístico en el sentido moderno de realización humana de belleza o del hacer técnico o de producción de medios útiles. En ambos casos, el conocimiento puede ocuparse de la organización de las reglas inmediatas, ya del arte, y según sus objetos constituirá el saber artístico de las diversas artes como la literatura, la arquitectura, la pintura, la música, etc.; ya de la técnica, según los bienes útiles que se proponga realizar: la agricultura, la alfarería, etc.

Pero esta actividad intelectual puede ocuparse también de los fines últimos del arte y de la técnica así como de sus relaciones con la moral: es decir, con el bien supremo del hombre; y también de la estructura íntima y valor de los mismos y constituirá la filosofía del arte y de la técnica en su doble aspecto directo y reflexivo o epistemología.

BIBLIOGRAFIA — RECENSÃO

COMENTANDO “UM FERNANDO PESSOA”

O Sr. Prof. George Agostinho da Silva, titular da cátedra de Literatura Portuguêsa da Faculdade de Filosofia de Florianópolis, acaba de publicar, pelo nosso Instituto Estadual do Livro, o ótimo ensaio intitulado “Um Fernando Pessoa”, dando — com o título — a entender que apresenta uma nova interpretação daquele que vem sendo estudado com insistência e carinho por tantos homens de letras de Portugal e do Brasil, justamente porque sua obra foi uma síntese sutil dos resultados da aceitação da corrente clássico-renascentista em evolução contínua.

S.S.^a conseguiu, realmente, dar-nos um novo aspecto, uma outra visão da obra pessoana, que bem poderá levantar celeumas, pois comenta, a seu modo, a filosofia de vida daquele poeta, e aponta causas pessoais e grupais que o levaram a multiplicar-se em seus desconcertantes heterônimos.

O opúsculo, de 65 páginas, divide-se em seis capítulos. O primeiro é o estudo da filosofia que orientou “Mensagem”, a mais importante das obras poéticas de Pessoa. A interpretação é das mais interessantes, e chegamos a ter a impressão de que o prosador concorda com as idéias fundamentais e incentivadoras da publicação, se bem que vá muito além do poeta, já que encara essas normas por um prisma mais amplo e mais esclarecedor do que aquêle do comentado, cuja cosmovisão não tinha a profundidade e a coerência da do Prof. Silva, que (parece-nos) continua a longa e brilhante relação dos “sebastianistas” à Vieira e Antônio Nobre, à Almeida Garrett e Fernando Pessoa.

Êsse sebastianismo, essa convicção de que “Deus ainda reserva para seu povo Distância a conquistar” (e êsse povo é o português) continua a ser estudado no cap. 2.

A certeza de que a esperança será uma realidade, só dependendo do fator tempo para ser, chega a comover-nos, pois é um misto de confiança em Deus e nos Lusíadas, cujo heroísmo consiste apenas “em se não recusar o que se não compreende”, em tentar realizar aquilo que, planejado por Deus, fica “para além das intenções e das possibilidades do herói.” Aliás, o heroísmo cantado em “Mensagem” é de dois tipos: o voluntário e o instintivo, aquêle que supõe a aceitação do plano divino, sugerido indiretamente ao herói através do anseio de agir, e o voluntário, que exige a coragem consciente de realizar o que puder, mesmo sem compreender o conjunto do plano, e estas duas modalidades ainda hoje existem no heroísmo coletivo português, misto de ins-

tinto e volição. Existem no “Portugal mais autêntico e de maior vitalidade” que é um “Portugal (...) cuja periferia será marcada pela expansão da sua língua e da cultura de *Pax in excelsis*”, que deve tentar realizar uma verdadeira civilização cristã, aceita conscientemente e vivida naturalmente por todo homem que — desejando ser digno d tal nome — obedeça a lei natural e por isto busque a união dos homens, em Deus.

Êsse anseio e possibilidade parecem ser o sonho antigo de Camões e de Vieira — uma espécie de 5.º Império ... não uma extensão geográfica, mas: uma expressão cultural; não um país com províncias e colônias, mas: uma grande e coesa nação; não um Estado imperialista, mas: a união afetiva e efetiva de povos irmãos que, tendo a mesma cultura, falarão a mesma língua... se o verdadeiro Portugal não descurar de contrabalançar a crescente influência de outras fontes culturais, que estão atuando dentro dos limites dêsse seu “império”.

—oo—

A interpretação dos heterônimos apresentada pelo Sr. Prof. G. A. da Silva também é muito interessante pois, para êle, os heterônimos são a encarnação, a individualização autônoma das diferentes soluções encontradas por Pessoa para seus problemas de homem e de cidadão, e não apenas teorias estéticas antropomorfizadas, como sugerem outros críticos.

Os capítulos 3, 4 e 5 são o estudo dessas soluções culturais, que Pessoa chamou Ricardo Reis, Alberto Caieiro e Álvaro Campos.

O comentário a respeito de Ricardo Reis mostra-nos uma outra facêta do intelecto do professor e crítico: o seu profundo conhecimento da cultura helênica e latina, apresentado de maneira rápida e amena, surgindo como necessidade do próprio comentário à obra do poeta, já que Ricardo Reis era um clássico, um neopagão, com influências de Horácio, desejando gozar a vida e por isso mesmo mais bucólico do que social. Seu anseio epicurista não superava, porém, a percepção da contingência humana, e para que isto não o atormentasse passou-se para um indiferentismo oriental; em vez de viver, procurou vegetar, em vã tentativa de não precisar resolver o problema do mistério do além-túmulo.

Alberto Caieiro era um anti-metafísico apegado à vida, um materialista que atacava o “vício de pensar” num anseio de agnosticismo, fruto da esterelidade do seu próprio racionalismo cético. Queria viver e para tanto substituíu “o pensamento pela sensação” numa atitude platônica e romântica, cheia de instintismo, irracionalismo e epicurismo imediatista, com algo de misticismo naturalista e de simplismo na concepção do mundo. Seu estilo coincidia com a mentalidade: quase infantil, e expresso por meio de um vocabulário pobre e incolor. Além disto, o seu desejo de viver instintivamente, sem necessidade de pensar, de existir em intemporalidade num ambiente bucólico natural

é que deverá ter levado o Prof. G. A. da Silva a afirmar, nas entrelinhas, que Pessoa-Caieiro estaria bem próximo do verdadeiro cristianismo, já que bem valorizava a “infância espiritual”, tão necessária à santidade como à poesia, e lembra a possibilidade de os poetas realmente comungarem com a Criação se aceitarem a realidade do Criador e a êle se entregarem espontânea e confiadamente, já que o crítico afirma: é Deus-Menino, “pegando Alberto Caieiro pela mão, que o leva de passeio, enquanto a outra mão do Menino se dá a tudo quanto existe”. Mas Caieiro não conseguiu levar às últimas conclusões e vivências êsse seu estado de poesia-infância, justamente por causa do intelectualismo racionalista de Pessoa.

Álvaro de Campos, o entediado e vaidoso cultor e admirador da energia e da fôrça, é um epicurista, um descrente de tudo e de todos, um egoísta romântico um poeta do desencanto do mundo, da aridez interior, do tédio, da saudade da infância, do desejo insatisfeito de crer, tanto quanto Caieiro.

Aliás, parece-nos, a obra de Pessoa é, em grande parte, fruto do drama íntimo decorrente da luta entre a necessidade de crer e o anseio de explicar o Inexplicável, da sua profunda religiosidade a-confessional violentada pelo acicate de uma razão racionalista mal informada.

O capítulo final — “Mensagem dois” — dá-nos a visão do que era o Portugal de Fernando Pessoa: um grupo de indivíduos que não tinham “a coragem prática de agir”, e que bem poderiam ser representados pela megalomania epática de Antônio Nobre.

O Prof. Agostinho da Silva insiste na crítica a essa mentalidade e aponta-lhe as velhas e novas causas, por entre as quais faz avultar a orientação dada ao ensino em Portugal e nos demais países europeus — que torna adultas as crianças, praticando sistematicamente “o infanticídio do espírito”. Segundo o crítico — a nossa civilização e a cultura lusitana só se poderão salvar se houver a convicção de que “a conversão religiosa ao Menino Jesus deve preceder a revolução social”.

Mas... quando isto acontecerá, quando ocorrerá a volta de um “D. Sebastião” que inicie a época da “infância espiritual” que leva à Beleza e à Verdade, ao progresso moral e à santidade?... tão desejadas por Pessoa que, porém, não alcançou a bem compreender, justamente porque sua cultura não foi só portugêsa e católica, e porque teve o pecado de orgulho de ser um adulto racionalista em vez de ter sido um “menino” que sentia a poesia. Êsse pecado de orgulho intelectual, que se vem acentuando desde a civilização grega, racionalista, leva ao agnosticismo, cujo excessivo realismo chegou ao irracionalismo: materialismo total ou ao pan-psiquismo, à intuição mítica e à teosofia, e — às vêzes, às duas correntes ao mesmo tempo, como foi o caso de Fernando Pessoa.

DOUTOR J. LEITE DE VASCONCELLOS — LIÇÕES DE FILOLOGIA PORTUGUÊSA

(Coleção Brasileira de Filologia Portuguesa) — 3.^a edição — Livros de Portugal — Rio de Janeiro — 1959 — 479 págs.

Prestando inestimável serviço aos estudiosos da língua portuguesa, quer em Portugal, quer no Brasil, a Editôra Livros de Portugal, do Rio de Janeiro, acaba de publicar, em terceira edição, as “Lições de Filologia Portuguesa”, do inesquecível mestre Leite de Vasconcellos, cujos trabalhos filológicos constituem precioso repositório de estudos sobre todos os setores da nossa língua; e ainda são uma fonte de constante inspiração e sugestões para novos estudos. A nova edição se destina a comemorar a passagem do centenário do nascimento do autor, e traz duas novidades de alto interesse: as notas que o próprio Vasconcellos preparara para uma possível terceira edição (que agora aparece), e as notas que Serafim da Silva Neto adicionou como suplemento, esclarecendo direta ou indiretamente vários pontos do livro.

Quanto à estrutura da obra, é a mesma da 2.^a edição (que aliás, repete, praticamente, neste ponto, a primeira). Mas, apesar de já passados tantos anos da composição dessas preciosas lições, continuam elas sendo ótimo roteiro para quantos se queiram dedicar à filologia.

Na introdução, o mestre português revê, sumariamente, a terminologia dos vários setores do estudo da língua portuguesa, desde o aspecto prático até o estilístico e o geográfico. Aí rapidamente recorda as denominações mais usadas, naquela época e em grande parte ainda hoje. Estudando a origem e evolução da língua, examina, ao mesmo passo, o romance e o latim vulgar, o latim bárbaro, o latim lusitânico (latim provincial) e mostra como, daquele latim vulgar, surgiram os falares regionais, criando novas línguas ou novos matizes da língua matriz; aponta as fontes do vocabulário, e versa a fonética e a morfologia histórica.

Aplicando os conhecimentos ministrados, comenta três textos arcaicos, fixando e ampliando as noções anteriores.

Voltando à formação do idioma português, analisa mais de perto o “latim hispânico”, citando a fonte epigráfica para tal estudo e estabelecendo os princípios característicos do latim vulgar, mais intimamente ligados ao estudo da nossa língua. Naturalmente, trata-se de um sumário, que o próprio autor classifica de “brevíssimo esboço do latim vulgar hispano-lusitânico”. Em seguida, estuda o “chamado português pré-histórico”, que se estende (diz êle) até o século IX, mas do qual não há documentação. E salienta que, a rigor, “não se pode

dizer que o português derivou do latim, mas que o latim continuou a existir no português”, embora modificado. Em novo parágrafo, trata do “português proto-histórico”, já revelado em documentos latino-bárbaros do século IX ao século XIII. Mas, na realidade, a época histórica da língua portuguesa, como reconhece o mestre, já começara no século XII com os cancioneiros e nobiliários.

Em capítulo altamente interessante, estuda reflexos arcaicos no português moderno; e o que sobressai, nesse capítulo, é o estudo do “genitivo medieval mantido em nomes próprios”.

Em capítulo especial estuda a “dissimilação”, quer vocálica, quer consonântica, e conjuntamente a haplologia, sem maior desenvolvimento.

Na terceira parte, correspondente ao curso de 1905 a 1906, traça interessante “plano de estudos filológicos”, em que abrange “o léxico, a gramática, as fases da língua, estudos especiais de certas obras, a publicação de textos, a história da literatura, a geografia lingüística, a dialetologia e a história da filologia”, tudo acompanhado de uma bibliografia, naturalmente deficiente. O plano, obviamente, não é sistemático, e, ademais, é incompleto, mas serve de ponto de partida para outros.

Depois (um pouco “deslocadamente”) estuda “heráldica e língua”, examinando vários nomes próprios.

Na quarta parte, desenvolve capítulos anteriores ou revisa-os; porém traz ótimo capítulo sobre “fenômenos de estilo e sintaxe”, estudando “atração sintática e colocação de palavras”. Volta a estudar o onomástico e a dialetologia, para, em seguida, fazer alguns comentários sobre passagens do “Auto da Festa” (o que provocou violenta crítica de João Ribeiro).

Inicia a quinta parte com estudos práticos de linguagem, um comentário sobre a expressão “passar uma pernetta” (também criticado por João Ribeiro com a mesma violência), eufemismos e palavras criadas pela rima, nomes de ventos, nomes próprios de pessoa, Virgílio ou Virgilio, a terminação “-ade”.

O fato de todo esse copioso material não estar submetido a um sistema não tira de modo algum o valor a essas preciosas lições. Todo esse vasto material foi utilizado pelo autor em lições professadas em períodos letivos diferentes; e, portanto, o mestre deu maior atenção ao interesse imediato do curso do que a qualquer sistematização. Talvez por isso mesmo lhe tenha sido possível reunir, num só volume, tamanha variedade de “assuntos lingüísticos” do mais alto interesse, mesmo naqueles capítulos aparentemente secundários por versarem questões práticas. Estão, pois, de parabéns os estudiosos da língua portuguesa, pela feliz iniciativa da Editôra Livros de Portugal, que tão dignamente comemorou o centenário do mestre.

LEON HOMO — ROME IMPÉRIALE ET L'URBANISME DANS L'ANTIQUITÉ

Albin Michel — Paris — 1951 — 687 págs.

Neste volume da coleção “L'Évolution de l'Humanité”, o professor Leon Homo, aproveitando as numerosas contribuições esparsas e completando-as com observações suas, procurou traçar um roteiro quanto possível completo da organização urbanística entre os romanos. Como bem pondera, no prefácio, o professor Henri Berr, organizador da coleção, o que se convencionou chamar “urbanismo” teve sua caracterização definitiva no século XX, e uma das notas distintivas deste século (diz êle) é precisamente êsse urbanismo, essa preocupação com a estrutura das cidades num sentido de racionalização das atividades e das condições humanas dentro de cada agrupamento; quer dizer — houve “uma tomada de consciência” do fenômeno, e, portanto, a profissionalização do urbanismo e, conseqüentemente, uma grande agitação em torno dessa nova ciência. Mas precisamente essa tomada de consciência (continua Berr) leva a um retrospecto histórico sobre a formação das cidades, bem assim da vida do homem em coletividade. Naturalmente, êsse aspecto não poderia ter ficado despercebido aos povos do passado. Sem dúvida, inúmeras vês a formação desses agrupamentos se terá feito espontaneamente, um pouco ao acaso, sem maiores preocupações de estruturação, de distribuição de “funções”. Mas é evidente que, nos grandes centros de vida em comum, algo se terá feito ou tentado fazer no sentido de facilitar essa convivência. Ora, em vários volumes desta mesma coleção (pondera Henri Berr), houve preocupação de salientar a CIVITAS, a Cidade esboço do Estado, criadora de “civilização”. Nada mais natural do que esta nova preocupação de Léon Homo de acentuar a importância da URBS, da POLIS, da *Ville*. O autor começa estudando os “elementos e influências” que se manifestam na URBS. Para isso, estabelece dois elementos que reputa essenciais ao urbanismo: um elemento de ordem geral, constituído pelas teorias e antecedentes; outro, de ordem particular, relativo às condições especiais de determinada cidade. Estabelecida essa dicotomia, afirma que o elemento geral deve ser encarado de três pontos de vista: 1.º) as teorias sobre urbanismo na antiguidade; 2.º) os antecedentes do urbanismo romano; 3.º) as condições da Cidade Antiga. No primeiro aspecto, examina, primeiramente, as idéias gregas sobre urbanismo, que aparecem em filósofos e médicos; para, em seguida, informar que essa preocupação urbanística surgiu, realmente, de modo positivo, entre os romanos, e que essa preocupação se encerra principalmente no DE ARCHITECTURA de Vitruvius, autor do século de Augusto. Êsse livro,

assevera o prof. Homo, é o tratado mais completo que a antiguidade nos legou sôbre tal assunto. Talvez fôra mais próprio afirmar que é o único. O mesmo Vitrúvio afirma (e isso é curioso) que os romanos que o precederam não cuidaram de estabelecer teorias e preceitos dessa arte, o que está, aliás, inteiramente de acôrdo com o senso eminentemente prático dêsse povo. Em face disso, Vitrúvio se abalançou a escrever sua obra.

Diz o prof. Homo que Vitrúvio define a arquitetura; não nos parece exata a assertiva (nem definir era hábito dos romanos); o que êle fêz foi apenas dar uma noção da arquitetura e dos recursos intelectuais necessários ao arquiteto; pois, diz êle, “*architecti est scientia pluribus disciplinis et variis eruditionibus ornata, cuius iudicio probantur omnia, quae ab ceteris artibus perficiuntur opera*”. (op. cit. 1. 1) Em seguida, explica, os conhecimentos (aliás variadíssimos) que se tornam indispensáveis ao arquiteto para bem desempenhar seu mister; insistindo, mesmo, em que “*architecti qui sine litteris contenderunt ut manibus essent exercitati, non potuerunt efficere, ut haberent pro laboribus auctoritatem...*” (id. ib.) Em seguida, o escritor romano, procurando ordenar sua exposição, divide a construção em duas partes: a que se refere às muralhas das cidades e obras de utilidade pública ou comum, e a que se refere às edificações particulares. (“*Aedificatio autem divisa est bipartito, e quibus una est moenium et communium operum in publicis locis collocatio: altera est privatorum aedificiorum explicatio*”. 1. 3) Em tôdas essas, ensina êle, deve o arquiteto cuidar de combinar a solidez com a utilidade e a beleza (“*ut habeatur ratio firmitatis, utilitatis, venustatis*”). Três regras que valeriam para qualquer arquiteto de nosso tempo. Por isso, Vitrúvio, depois de falar do traçado em geral, atendendo às conveniências da vida coletiva, trata, em, capítulo especial, da localização dos edifícios públicos: “*de electione locorum ad usum communem civitatis*”. (1. 7) Trata ainda dos edifícios públicos de maneira mais ampla em dois livros específicos, o terceiro e o quarto (depois de haver tratado do material de construção no livro segundo).

No quinto livro, primeiro capítulo, trata “*de foris basilicisque*”. Quanto aos “*fora*”, informa que os gregos os faziam “*in quadrato*”; ao passo que os romanos, por motivos vários, utilizavam outra figura: “*Latitudo autem ita finiatur, uti longitudo in tres partes cum divisa fuerit, ex his duae partes ei dentur: ita enim oblonga erit eius formatio, et ad spectaculorum rationem utilis dispositio*”. (5. 1)

Muito interessantes as normas e informações que Vitrúvio nos ministra sôbre as basílicas, essas construções genuinamente romanas que começaram a aparecer nos fins da República. Ensina êle que “*basilicarum loca adiuncta foris quam calidissimis partibus oportet constitui*”. (5. 1. in m.); e explica porque: “*ut per hiemem sine molestia tempestatum se conferre in eas negotiatores possint*”. (ib) Determina-lhes igualmente as proporções: “*... earum longitudines non*

minus quam ex tertia, ne plus quam ex dimidia longitudinis constituentur". (ib.) Pode, entanto, acontecer que haja maior extensão no comprimento do que aquilo que foi determinado; então, diz Vitruvius: "Sin autem locus erit amplior in longitudine, Chalcidica in extremis partibus constituentur, uti sunt in Iulia Aquiliana". (ib.) Ademais disso, Vitruvius dispõe sobre as colunas que sustentam a basilica: "Columnae basilicarum tam altae quam porticus latae fuerint, videntur: porticus, quam medium spatium est, ex tertia finiatur". (ib) Como se vê, havia sempre a preocupação da simetria.

No capítulo segundo dessa parte, ele fala do "aerarium, carcer, curia", que, segundo informa, "foro sunt coniungenda, se ita ut magnitudo symmetriae eorum foro respondeat". (ib.)

No capítulo terceiro, trata "de theatris eiusque salubri constitutione", bem como, em outros capítulos, "de conformatione theatri faciendi" e "de locis consonantibus ad theatra eligendis".

Nos capítulos X, XI, XII, fala dos "balnei".

No livro sexto, começa a falar da construção dos edifícios particulares, e, já no primeiro capítulo, estabelece um princípio geral de grande alcance: "ad eundem modum etiam ad regionem rationes coelique varietates videntur aedificiorum debere dirigi collocationes". (6. 1) E observa o que se deve fazer nas regiões frias e nas regiões quentes, para suavizar os efeitos do clima.

No capítulo quarto do primeiro livro, já estabelecera os princípios gerais para a fundação das cidades, e os problemas daí resultantes. Declara que o primeiro problema que defronta o arquiteto é higiênico: "In ipsis vero moenibus ea erunt principia. Primum electio loci saluberrimi". (1. 4) Entretanto, as normas expostas aí para a higidez do local nem sempre podem ser satisfeitas: "Is autem erit excelsus et non nebulosus, non pruinosus, regionesque coeli spectans neque aestuosas neque frigiditas sed temperatas; deinde si evitabitur palustris vicinitas". (ib.) Porém, Vitruvius, como homem prático que é, não se limita a expor conselhos para escolha do local; apresenta, igualmente, sugestões para resolver, pelo menos parcialmente, alguns dos problemas que afligem os construtores... exemplo, no caso de "palustris vicinitas", diz ele: "... si in paludibus moenia constituta erunt, quae paludes secundum mare fuerint, spectabuntque ad septentrionem, aut inter septentrionem et orientem, eaeque paludes excelsiores fuerint, quam littus marinum, ratione videbuntur esse constituta". E explica por que: "Fossis enim ductis aquae exitus ad littus..." Informa ainda que essa experiência deu bom resultado na Gália Cisalpina.

Estudando os antecedentes do urbanismo romano, o prof. Homo refere a experiência etrusca e a grega, para, em seguida, falar nas condições gerais da cidade antiga. E assinala a grande importância que tiveram para os romanos as idéias de unidade política trazidas pelos etruscos, isto é, a "concepção urbana". O próprio urbanismo romano resultou da orientação etrusca.

Em capítulo especial, Léon Homo expõe os elementos particulares do urbanismo. Em primeiro lugar, apresenta “o elemento geográfico”, focando “o quadro permanente” e “as transformações da topografia romana”. Começa lembrando as palavras de Amiano Marcelino (Hist. 16. 14) ao assinalar a visita de Constantino II a Roma, em 357. Nessa época, diz aquêle historiador, Roma “intra septem montium culmina, per acclivitates planitiesque posita”. O conjunto das sete colinas (diz Léon Homo) se desenvolve em anfiteatro na margem esquerda do Tibre. Primeiramente, fica o Palatinus, com os dois núcleos primitivos: GERMALUS, no ponto culminante, e, por isso mesmo, de grande valor estratégico, nas proximidades dos atuais Jardins Flarnésios; e logo adiante, o Palatium (ou Palatual), perto da atual igreja de São Boaventura. Ligando o Palatinus ao Aesquilinus vinha o Velia. Em tôrno do Palatinus, estendia-se um semi-círculo de 5 colinas: Capitoliu, Quirinalis, Aesquilinus, Caelius e Aventinus. Ainda na margem esquerda, encontrava-se o Pincius, de importância menor. Contudo, na margem direita, estava o Janiculus, mais importante. O prof. Homo aprecia as opiniões dos contemporâneos da cidade antiga, e, depois, examina os dois pontos importantes segundo a concepção moderna, nesse quadro urbano: o rio e as colinas. No parágrafo B, dêsse capítulo, estuda as transformações da cidade “no curso de 25 séculos”. Finalmente, examina “o elemento histórico” desempenhado pelo povo romano nessa “base física”, durante êsses 25 séculos.

Na segunda parte, estuda o autor “o quadro urbano” sob César e Augusto e no correr do período imperial. Mostra-nos, então o grande descortino do grande general como administrador, embora quase só lhe ficasse a glória de planejador, pois sua ação foi cortada pelo punhal dos conspiradores. Êsse plano, porém, aproveitado e ampliado por Augusto, deu a Roma seu esplendor. Como bem acentua o prof. Homo, tal esplendor, em grande parte, foi devido à situação excepcional dêsses dois chefes de estado: o poder pessoal. Ambos souberam continuar, em maior escala e com um sentido de grandeza, a solução dos problemas iniciada na República: a água, os esgotos, a circulação, o arruamento, o provisionamento e a assistência social. Para se compreender a que proporções ia o planejamento de César, bastará lembrar que, na “Lex de Urbe augenda”, pretendia êle desviar o curso do rio, a partir do PONS MILVIUS, por trás do Monte Vaticano suprimindo as curvas através da cidade e facilitando o escoamento para o mar. Augusto, mais prático, modificou o plano primitivo, de acôrdo com as realidades ambientes; apenas continuou aquilo que tinha possibilidade de realização. E surgiu, então, a “Urbs XIV regionum”. Augusto seguiu sobretudo a idéia de César relativamente à “grande Roma”, cidade ampla digna da capital de um grande Império; daí a anexação de certos trechos dos arrabaldes (CONTINENTIA). Nesse aumento Augusto procurou seguir o princípio da proporcionalidade, o

que, aliás, nem sempre conseguiu. Após, o prof. Homo estuda as várias regiões da cidade.

Na terceira parte, passa em revista “os órgãos urbanos e os serviços públicos”. Para estudar os órgãos, leva em consideração as “regiones” (distribuídas entre os “praetores, tribuni plebis, aediles”), e os “vici” (a carga dos “vicomagistri”). Enumera ainda outros funcionários: “praefecti, IV viri viis in urbe purgandis, procurator silicum viarum, procurator aquarum, curator viarum, cuarator alvei Tiberis, procurator a regionibus urbis”, etc. e aponta a hierarquização de todo esse pessoal, consoante aparece na NOTITIA DIGNITATUM, do começo do século quinto. Quanto aos serviços de segurança, como polícia, incêndios, e águas, o autor os examina com minúcia, através das várias fases do império. Capítulo de grande interêsse é o que descreve a organização e atividade dos “vigiles”. Aí se vê que a evolução e eficiência da corporação se processou de acordo com as necessidades urbanas. O número sempre crescente de membros da entidade, diz o prof. Homo, procurava equilibrar “as possibilidades técnicas deficientes”, que não podiam enfrentar, com a vantagem de hoje, os incêndios, principalmente levando em consideração a inflamabilidade dos prédios romanos. “O essencial da manobra contra o fogo (diz o professor) consistia em abrir um grande espaço em tórno da casa em chamas, demolindo, para isso, grande número de casas”. Procurava-se assim, evitar a propagação do fogo. Daí também os tipos de “vigiles”: “siphonarii, centonarii, falciarii, unciarii, ballistarii, emitularii”. Enfim, o prof. Homo estuda o serviço de águas, de acôrdo com as informações de Frontino (DE AQUEDUCTIS).

Na quarta parte, o autor estuda os serviços de distribuição de alimentos e de assistência médica (archiatri). E finalmente as obras públicas: construção e conservação de edifícios públicos. Aí vemos o papel importante desempenhado pelo “procurador” com seus “adiutores”. O capítulo segundo dessa quarta parte é extenso e rico em material, pois estuda: arruamento, Tibre, esgotos, finanças, arquivos, ensino, bibliotecas, museus.

Mostra-nos, através de informações precisas, o esforço dos príncipes na conservação da cidade, na sua limpeza, na sua restauração. Diz-nos que a documentação da vida urbana, antes dispersa pelas várias repartições, foi reunida em edifício próprio, o TABULARIUM, nos últimos anos da República. Em capítulo especial, indica a formação do registro público. O capítulo do ensino é bastante amplo, mas somente na parte do império, pois apenas então o Estado começa a interessar-se pela expansão da cultura. Finalmente, dá-nos rápidos informes sobre bibliotecas e museus, igualmente importantes para a cultura do povo romano.

Na quinta parte, estudando os monumentos (secção importante das obras públicas), o prof. Homo examina a construção dos mesmos,

bem como sua conservação e reparação ou restauração, em caso de ruína. Em seguida focaliza o zoneamento da cidade.

Na sexta parte, estuda as vias públicas, abrangendo ruas, praças, pontes, bem como os problemas edilícios correlatos (circulação, higiene, estética). E por último, trata dos lugares de repouso da população: horti, thermae, portici, etc; e o ornamento das vias públicas.

Na sétima e última parte examina o "habitat", isto é a "domus" e a "insula", com seus problemas de habitabilidade e locação.

Por êsse rápido escôrço pode verificar-se quão rico é o material acumulado pelo professor Lén Homo num só volume, sôbre os mais variados aspectos da vida romana antiga. Constitui êsse volume não apenas um repositório de informações, mas ainda uma fonte de sugestões para novos estudos ou ampliações. Seria interessante, aliás, comparar êste estudo do prof. Léon Homo com o de Pierre Grimal, de que já tivemos oportunidade de falar nesta mesma revista. Para êste "os romanos viram-se obrigados a estabelecer uma verdadeira doutrina do urbanismo", o que parece um exagêro. Nem os romanos, homens práticos até em suas "doutrinas jurídicas" (atividade em que mais se distinguiram, e mais do que qualquer outro povo), seriam capazes de se perderem em formulação de "doutrinas urbanísticas". "Cidade" para êles era uma necessidade da vida coletiva, e como tal êles a realizavam, tendo em vista o sentido prático da vida cotidiana. Daí o aspecto quase militar que davam a essas cidades, segundo o testemunho do próprio Grimal. A urbs tinha o objetivo de disciplinar a vida cotidiana do cidadão, como o acampamento disciplinava as atividades do soldado. Isso não impedia, naturalmente, um planejamento; mas sem veleidades teóricas. Cumpre, aliás, salientar que o livro do professor Grimal completa o de Léon Homo. *

* Veritas, V. I, nov. 1955, p. 127/28.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL
Pôrto Alegre**

ENTIDADE MANTENEDORA

União Sul Brasileira de Educação e Ensino (U.S.B.E.E.)
Irmãos Maristas

ADMINISTRAÇÃO GERAL

Chanceler

Dom Alfredo Vicente Scherer, Arcebispo de Pôrto Alegre

Reitor

Prof. Irmão José Otão

Vice-Reitor

Prof. Manoel Coelho Parreira

Secretário Geral

Irmão Elvo Clemente

Conselho Universitário

Prof. Irmão José Otão
Prof. Manoel Coelho Parreira
Prof. Francisco da Silva Juruena
Mons. Alberto Etges
Prof. Antônio César Alves
Prof. Ivo Wolff
Prof. Irmão Faustino João
Prof. Balthazar Gama Barbosa
Prof. Wilson Tupinambá da Costa
Prof.^a Lúcia Gavello Castillo
Acadêmico Antônio González

Conselho Superior

Prof. Irmão José Otão — Reitor
Prof. Irmão Faustino João — Representante da U.S.B.E.E.
Prof. Irmão Leôncio José — Representante da U.S.B.E.E.
Prof. Irmão Liberato — Representante da U.S.B.E.E.
Mons. Alberto Etges — Representante do Chanceler.

DIRETORES DAS UNIDADES UNIVERSITÁRIAS EM 1958

- 1 — *Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas*: Prof. Dr. Francisco da Silva Juruena.
- 2 — *Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras*: Prof. Ivo Wolff.
- 3 — *Escola de Serviço Social*: Prof.^a Lúcia Gavello Castillo.
- 4 — *Faculdade de Direito*: Prof. Dr. Balthazar Gama Barbosa.
- 5 — *Faculdade de Odontologia*: Prof. Wilson Tupinambá da Costa.
- 6 — *Instituto de Psicologia*: Prof. Irmão Hugo Danilo.

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA
DO RIO GRANDE DO SUL
Pôrto Alegre**

Equiparada pelo Decreto n.º 25.794 de 9 de novembro de 1943
FUNDADA E MANTIDA PELOS IRMÃOS MARISTAS

A Pontifícia Universidade Católica do R.G.S. compreende:

I — INSTITUTOS UNIVERSITÁRIOS

- 1 — Faculdade de Ciências Políticas e Econômicas —
— Fundada em 1931
- 2 — Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras —
Fundada em 1940
- 3 — Escola de Serviço Social — Fundada em 1945
- 4 — Faculdade de Direito — Fundada em 1946
- 5 — Faculdade de Odontologia — Fundada em 1953

II — INSTITUTOS COMPLEMENTARES

- 1 — Instituto de Psicologia — Fundado em 1953
- 2 — Centro de Pesquisas Econômicas — Fundado
em 1954
- 3 — Curso de Orientação Educacional — Fundado em
1958

